نافذة على

أهم الفرق والمذاهب الإسلامية

شكيب بن بديرة الطبلبي

مركز المصطفى (ص) العالمي للدراسات والتحقيق


مصورات
مكتبة الصدوق
بسم الله الرحمن الرحيم

سرشناسه: بن بديرة، شكيب، ١٩٦٠ - م.

عنوان و نام پديدآور: نافذة على اهم الفرق والمذاهب الاسلامية/ شكيب بن بديرة الطلبي.

مشخصات نشر: قم: مركز بين‌المللى ترجمه و نشرالمصطفى ﷺ، ١٣٩٢.

مشخصات ظاهرى: ٤٧٢ص

فروست: پژوهشگاه بين‌المللى المصطفى ﷺ؛ ١٦٧.

شابک: ٩٧٨-٩٦٤-١٩٥-٢٢٠-٦

وضعيت فهرست نويسى: فيپا

يادداشت: عربى.

موضوع: اسلام -- فرقه ها -- تاريخ

موضوع: شيعه -- فرقه‌ها

شناسه افزوده: جامعة المصطفى ﷺ العالمية. مركز بين المللى ترجمه و نشر المصطفى ﷺ

رده بندى كنگره: ١٣٩٢ ٢ن٩ب ٢٣٥/٢ BP

رده بندى ديويى: ٢٩٧/٥

شماره كتابشناسى ملى: ٢١١١٦٤٥

نافذة على اهم الفرق و المذاهب الاسلامية

شكيب بن بديرة الطبلبى



مركز المصطفى العالمى
للدارسات والتحقيق

نافذة على اهم الفرق والمذاهب الاسلامية

المؤلّف: شكيب بن بديرة الطبلبي

الطبعة الاول: ١٤٣٤ق / ١٣٩٢ش

الناشر: مركز المصطفى ﷺ العالمي للترجمة والنشر

المطبعة: زلال كوثر ● **السعر:** ١٥٥٠٠٠ ريال ● **عدد الطبع:** ٥٠٠

مراكز التوزيع:

- قم، ساحة الشهداء، شارع معلم الغربي (شارع الحجّتية)، زقاق ١٨، هاتف: ٣٧٨٣٩٣٠٦ ٢٥ ٩٨+
- قم، شارع محمّد الأمين، تقاطع سالاريّة. هاتف: ٣٢١٣٣١٠٦ ٢٥ ٩٨+ فكس: ٣١٣٣١٤٦ ٢٥ ٩٨+
- طهران، شارع انقلاب، بين شارع الوصال وشارع الشيرازي، الرقم ١٠٠٣. هاتف: ٦٦٩٧٨٩٢٠ ٢١ ٩٨+
- مشهد المقدّسة، شارع الإمام الرضا ﷺ، شارع دانش الشرقي، بين فرعي ١٥و١٧. هاتف: ٨٥٤٣٠٥٩ ٥١١ ٩٨+

pub.miu.ac.ir miup@pub.miu.ac.ir

نشكر اعضاء المركز الذين تابعوا مراحل الطبع والنشر حتى مراحله الاخيرة.

- **الإعداد الفني:** سيد محسن عمادی مجد ● **الإخراج الفني:** سيد محسن عمادی مجد ● **الإشراف النهائي:** سيد مهدی عمادی مجد
- **راجعه:** السيد عبدالهادي الشريفي ● **مصمم الغلاف:** مسعود المهدوي ● **المشرف علي الإنتاج:** جعفر قاسمي
- **المقابلة الفنية:** جواد حاج حسيني ● **الإشراف الفني:** هادي عبدالمالكي ● **المشرف علي الطباعة:** نعمت الله يزداني

كلمة الناشر

إن التطور العلمي الذي يشهده عالمنا اليوم، والوسائل التكنولوجية الحديثة قد دفعت بعجلة الفكر والثقافة الى الأمام، بل وأصبح الانسان ينتظر في كل يوم تطوّراً جديداً، وهذا التطور قد كشف لنا القناع عن بعض المناهج الدراسية في معاهدنا ومؤسساتنا العلمية، وإذا بها مناهج تقف في زاوية ضيقة من هذا العالم العلمي الفسيح.

من هنا أخذت المؤسسات العلميّة في الجمهورية الاسلامية في إيران، وفي مقدّمتها جامعة المصطفى ﷺ العالميّة؛ أخذت على عاتقها صياغة بعض المناهج الدراسيّة صياغة تلائم الحركة العلميّة المعاصرة، ومالها من متطلّبات بحيث تنسجم مع تطّلعات العالم الجديد.

لقد بادرت الاقسام العلميّة في جامعة المصطفى ﷺ، بمخاطبة الأساتذة وذوي الاختصاص؛ ليساهموا في وضع مناهج حديثة في جملة من العلوم، مثل: علوم القرآن، والفقه، والأصول، والتفسير، والتاريخ...الخ كي تلبّي حاجات الدارسين في مختلف المستويات وعلى كلّ صعيد وفي كل الاختصاصات في العلوم الإنسانية والدينيّة.

كانت خطوة الجامعة هذه جريئة وموفقة حيث، بذرت بذوراً صالحة تفتّقت من خلالها براعم طيّبة، وانتجت ثماراً ناضجة تؤتى أُكُلها كلّ حين.

نعم، لمّا كانت بعض المواد الدراسيّة لم تتوفر فيها الكتب المنهجيّة اللازمة، التي تنسجم

مـع الـسطح العلمـي لعمـوم المعاهـد والمؤسـسات العلميّـة، فقـد أناطـت ادارة جامعـة المصطفى ﷺ ـ الحقل العلمي ـ مهمّة تـدوين وتـأليف هـذه المنـاهج الجديـدة والبحـوث العلميّـة ذات الطـابع العلمـي والأكـاديمي، الـى جملـة مـن الاسـتاتذة المختـصّين والعلمـاء الأفاضل، وأولتهم رعاية فائقة وتسهيلات غير محدودة؛ كي يـتمّ إنجـاز تلـك البحـوث على وفق المناهج المقرّرة. وفعلاً تصدّى للعمل نخبة من العلماء، وأُنجز الكثيـر مـن تلـك البحـوث والمؤلّفات، حيث بذل أصحاب الفضيلة جهـوداً مـضنية، ومـساعي متواصـلة، بغيـة المـساهمة الجادة في خلق كادرٍ متخصّصٍ في شتى العلوم والفنون، ثـم جـاءت هـذه المـساهمة صـادقة في كل ابعادها، تجلّلها النظرة الشمولية والعمق العلمي والبيان الواضح.

إن جامعةالمصطفى ﷺ العالميّة أصبحت اليوم محطّ انظار الدارسين في الداخل والخارج، وهي تعدّ بحقٍ من اكبر المؤسسات العلميـة فـي عالمنـا الاسـلامي والعربـي، وقد استقطبت العديد من أصحاب الاختصاص مـن الاسـاتذة والمـؤلفين، كمـا أغنـت المكتبة الاسلامية بمجموعة بحوث ومؤلفـات قـد تمـت طباعتهـا ونـشرها خـلال هـذه السنين القلائل؛ لتكون منهلاً عذباً للدارسين وطلاب الحقيقة والمعرفة.

ومن منطلق تقديم الخدمات العلميّـة، يتقـدّم مركـز المـصطفى ﷺ العـالمي للنـشر والترجمـة، التـابع لجامعـة المـصطفي ﷺ العالميـة بالـشكر والتقـدير لـسماحة الاسـتاذ شكيب بن بديره لما بذله من جهود تستحق الاحتـرام والتقـدير فـي تأليفـه لكتـاب نافـذة على اهم الفرق والمذاهب الاسلامية، كما نشكر أعضاء الكادر الفني الذي ساهم بـشكل حثيث في انجاز وطبع هذا الكتاب الماثل بين يدي القاريءالكريم.

وكلّنا أمل ورجاء بأن نكون قد ساهمنا في رفد الحقل العلمي والمكتبـة الإسـلامية بالبحوث والمؤلفات، خدمة للعلم والعلماء ومشاركة منّا في تفعيل الحركة الثقافية فـي العالم الاسلامي، وما التوفيق إلا من عند الله.

مركز المصطفى ﷺ العالمي
للترجمة والنشر

كلمة مركز المصطفى ﷺ العالمي للدراسات والتحقيق

وضعت الحوزات العلمية ـ عبر تاريخها المجيد ـ مهمّة التربية والتعليم على رأس مهامها و جزءاً من رسالاتها الأساسية، الأمر الذي ضمن إيصال معارف الإسلام السامية وعلوم أهل البيت ﷺ إلينا خلال الأجيال المتعاقبة بأمانة علمية صارمة، وفي هذا الإطار جاء اهتمام تلك الحوزة العلميّة بالمناهج الدراسية التعليمية.

وممّا لا شكّ فيه، أنّ التطوّر التكنولوجي الذي شهده عصرنا الحالي وثورة الاتصالات الكبرى أفرزتا تحوّلاً هائلاً في حقل العلم والمعرفة، حتى أصبح بمقدور البشرية في عالم اليوم أن تحصل على المعلومات والمعارف اللازمة في جميع الفروع بسرعة قياسية وبسهولة ويسر. فقد حلّت الأساليب التعليمية الحديثة والمتطورة محلّ الأساليب القديمة والموروثة كمّا و نوعاً، وسارت هذه التطّورات بسرعة نحو تحقيق الأهداف التعليمية المنشودة.

وبرزت **جامعة المصطفى ﷺ العالمية** في هذا الخضم كمؤسسة حوزوية وأكاديمية تأخذ على عاتقها مسؤولية إعداد الكوادر العلمية والتعليمية الأجنبية في مجال العلوم الإسلامية، حيث تعكف أعداد غفيرة من الطلبة الأجانب الذين ينتمون إلى جنسيات مختلفة على مواصلة الدراسة في مختلف المستويات التعليمية وضمن العديد من فروع العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية التابعة لهذه الجامعة.

وبطبيعة الحال، إنّ العلوم والمعارف الإسلامية التي يتوافر عليها الطلبة الأجانب تتمايز بتمايز البلدان والأصقاع التي ينتمون إليها، مما يدفع **جامعة المصطفى** ﷺ **العالمية** إلى تدوين مناهج حديثة تستجيب لطبيعة التمايز الذي يفرضه تنوّع البلدان وتنوع حاجات مواطنيها.

لطالما أكّد أساتذة الحوزة ومفكّريها ولا سيّما الإمام الخميني رحمه الله، وسماحة قائد الثورة الإسلامية (دام ظله) على ضرورة أن يستند التعليم الحوزوي للأساليب الحديثة المستلهمة من مناهج الاستنباط في الفقه الجواهري، وأن يتمّ سوقه نحو مسارات التألّق والازدهار. وفي هذا السياق، نشير إلى مقطع من الكلمة المهمّة التي ألقاها سماحة قائد الثورة السيد الخامنئي (دام ظله) في عام ٢٠٠٧م، مخاطباً فيها رجال الدين الأفاضل:

> **بالطبع، إنّ حركة العلم في العقدين القادمين ستشهد تعجيلاً متسارعاً في حقول العلم والتكنولوجيا مقارنة بما مرّ علينا في العقدين المنصرمين ... وفيما يتعلّق بالمناهج الدراسية يجب علينا توضيح العبارات والأفكار التي تتضمّنها تلك المناهج إلى الدرجة التي تنزاح معها كلّ العقبات التي تقف في طريق من يريد فهم تلك الأفكار، طبعاً، دون أن نُهبط بمستوى الفكرة.**

في الحقيقة، لقد استطاعت الثورة الإسلامية المباركة في إيران ـ ولله الحمد ـ أن تسند المحافل العلمية والجامعات بطاقات وإمكانات هائلة لتفعيلها و تطويرها. ومن هذا المنطلق، واستلهاماً من نمير علوم أهل البيت عليهم السلام وبفضل الأجواء التي أتاحتها هذه الثورة العظيمة لإحداث طفرة في النظام التعليمي، أناطت **جامعة المصطفى** ﷺ **العالمية** مهمّة ترجمة وطباعة ونشر المناهج الدراسية التي تنسجم مع النظام المذكور إلى مركز المصطفى ﷺ العالمي، وذلك بالاعتماد على اللجان العلمية والتربوية الكفوءة، وتنظيم هذه المناهج بالتركيز على الأهمية الإقليمية والدولية الخاصة بها.

وللحقيقة فإنّ جامعة المصطفى ﷺ العالمية تملك خبرة عالية في مجال تدوين المناهج الدراسية والبحوث العلمية، حيث حقّقت تحوّلاً جديداً في ميدان انتاج المعرفة،

وذلك من خلال تجربتها في تدوين مجموعة المناهج الخاصّة بالمؤسّستين السابقتين التي انبثقت عنهما، وهما: «المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة» و«مؤسسه الحوزات والمدارس العلمية في الخارج».

وكانت حصيلة الفعاليات العلمية لهذه الجامعة في مجال تدوين المناهج؛ إصدار أكثر من مئتي منهجٍ دراسي لداخل البلاد وخارجها، وإعداد أكثر من مئتي منهجٍ وكرّاسةٍ علميّة، والتي نأمل بفضل العناية الإلهية وفي ظلّ رعاية الإمام المهدي المنتظر ﷺ أن تكون قد ساهمت بقسط ولو غير قليل في نشر الثقافة والمعارف الإسلامية المحمدية الأصيلة.

وبدوره يشدّ مركز دراسات المصطفى ﷺ الدولي على أيدي الروّاد الأوائل ويثمّن جهودهم المخلصة، كما يعلن عن شكره للتعاون البنّاء للّجان العلمية التابعة لجامعة المصطفى ﷺ العالمية على مواصلة هذه الانطلاقة المباركة في تلبية المتطلبات التربوية والتعليمية من خلال توفير المناهج الدراسية طبقاً للمعايير الجديدة.

والكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم الذي يحمل عنوان **نافذة على اهم الفرق و المذاهب الاسلامية** هو ثمرة جهود الأستاذ الفاضل **شكيب بن بديرة الطبلبي**، ويحرص مركز المصطفى العالمي علي تسجيل تقديره و شكره لمؤلفه الجليل على مابذله من جهد وعناية، كما يشكر كلّ من ساهم بجهوده لإعداد هذا الكتاب.

كما لا يفوتنا أن نتوجّه بالرجاء إلى العلماء و الأساتذة و أصحاب الفضيلة أن يبعثوا إلينا بإرشاداتهم، و بما يستدركونه عليه منه خطأ أو اشتباه؛ لتلافيه في الطبعات اللاحقة.

نسأله تعالى التوفيق والسداد، والله من وراء القصد.

مركز المصطفى ﷺ العالمي للدراسات والتحقيق



الفهرس

الباب الأوّل: تمهيد حول نظام السقيفة وأدواته الثقافيّة

الفصل الثالث: حول الانشقاقات والانحرافات عن المحور الولائي

الباب الثالث: المذاهب الفقهيّة الكبرى في إطارها الكلامي

الفصل الأوّل: أُصول الفقاهة عند أهمّ المحاور المرجعيّة

الفصل الثاني: إشارات ختاميّة الاستعمار والتّيارات العقائديّة المتأخرّة

مقدمة

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على خير خلقه المصطفى وعلى جميع أوليائه الذين اجتبى. وله الشكر والثناء على عظيم منّه وكبير فضله وجزيل إنعامه، وما التوفيق إلّا به وما السداد إلّا بإذنه.

وبعد، فلقد كان من دلائل عنايته سبحانه بعبده الفقير إلى رحمته، كاتب هذه السطور، أن وفّقه إلى هذا الميسور، مقراً لدى الكرام بالقصور.

فهذا الكتاب الذي بين يدي القارئ الفاضل، لا يطمح إلى أكثر من الوفاء بدور الطرح التجريبي الأكاديمي في مجال بالغ الحساسية، هو تحليل الظاهرة المذهبية في الثقافة الإسلامية.

فهذا الكتاب هو معين دراسي مخصص لمادتي «أهمّ الفرق الإسلامية» و«أهمّ المذاهب الفقهية الإسلامية»، في إطار البرنامج الجديد المجسِّد للتوجّهات الوحدوية لجامعة المصطفى العالمية.

وهذا العمل، في الحقيقة، ليس أكثر من نافذة تنفتح على أفق دراسية وثقافية أرحب، موضوعه: **الفرق والمذاهب الإسلامية ومدارسها الفكرية**. ولم ندّخر وسعاً في جعل المسالك التي يمكن الشخوص إليها، عبر هذه النافذة، مأمونة من المزالق. ونحن

نقترح هذا العمل المتواضع على الطلاب ذوي الآفاق الثقافية الواسعة، ليلجوا، عبر تلك المسالك، الساحة الفسيحة للدراسات الكلامية، دون الوقوع في المزالق الخطيرة التي عادة ما تحف بأكثر البحوث العقائدية والتاريخية.

ومن الجدير بالتنويه، هنا، أنّ هذا العمل هو مختصر دراسي مقتبس من عمل آخر، أوسع وأعمق، قد صدرت بعض أجزائه، في طبعتين تجريبيتين،[١] تحت عنوان دراسات كلامية. لذا، فقد يُنظر إلى «النافذة» باعتبارها مرحلة أولى من مسير دراسي يمكن اقتراحه على نخبة القراء؛ إذ أن مجموعة «دراسات كلامية» تسعى لتكون تكملة طبيعية، وتوسعة مناسبة لهذا العمل الدراسي المختصر، فتخاطب المتطلعين إلى تلك الأفق الرحبة. وهي بهذا الاعتبار، تشكل اختياراً آخر أكثر شمولاً وأوسع أفقاً لمن يرغب في الانتقال من مرحلة الاقتصار على الحد الأدنى المطلوب أكاديمياً، إلى مرحلة الاطلاع على الحدّ المتوسط المطلوب ثقافياً.

مادة الكتاب ومنهجه الوحدوي

من المفترض في البرنامج الدراسي الأكاديمي الذي يندرج تحته هذا الكتاب، أن يشتمل على مادتين علميتين متكاملتين:

الأولى: علم الكلام: وهو العلم الذي يدرس فيه فنّ الدفاع عن تعاليم الدين.

الثانية: علم الفرق الإسلامية ومدارس الفكر الإسلامي: وليست هذه المادة مستحدثة بل تعتبر امتداداً لعلم الفرق الذي كُتبت فيه مدونات مشهورة منذ القدم، مثل: «الفَرق بين الفِرق» للبغدادي، و«الملل والنحل» للشهرستاني... وهذه المادة مكملة لعلم الكلام، من منطلق سياسي تاريخي واجتماعي.

---

١. الطبعة الأخيرة تمثلت في المجلدات السبعة الأولى من هذه المجموعة الصادرة بمنشورات دار المتوسط الجديد، طبلبة ـ تونس/٢٠١٠.

أما مادة هذا الكتاب فهي تتشكل من أهمّ موضوعات علم الفرق إضافة إلى عرض مختصر لظروف نشأة أهمّ المذاهب الفقهية المعاصرة وخلفيتها الكلامية، علاوة على أهمّ التطورات الفكرية المعاصرة لبعض الفرق والطرق والمذاهب الإسلامية القديمة، مثل: الوهابية، والجماعات المنشعبة عنها، أو الملحقة بها كالجماعات السلفية المقاتلة. إلا أن المواضيع الأخيرة لم تنل حظاً من البحث عدا بعض الإشارات، نظراً للاختصار الشديد الذي يقيّد هذا الكتاب.

أما الجديد في هذا العمل، فلعلّه السعي إلى الانطباق والتوافق التام مع الضوابط الأكاديمية المتعارفة في العلوم الإنسانية الأُخرى. حيث أن دراسة تاريخ علم الكلام والفرق والمذاهب الإسلامية ـ كما نراها في معظم المقرّرات الدراسية ـ ظلت على الدوام متأرجحة على خط التماس بين البحث الأكاديمي الموضوعي الملتزم بالبرهان عادة، والبحث المذهبي الذي كثيراً ما يستعمل المنهج الجدلي، لإفحام الخصوم لا لإثبات الحقائق.

وقد سعينا ـ في هذا الكتاب ـ إلى مواصلة السير في الطريق الذي رسمه النبي الخاتمﷺ مع الظواهر الاختلافية في عصره: فرغم كونه التجسيد الكامل للمنهج الحق، فلم يكن يُقصي الآراء المخالفة، ما لم تكن مستهدفةً ضرب دين الله تعالى.

ويتمثل تطبيق هذا المنهج في عصرنا، في البحث عن المشتركات المتّفق عليها بين المسلمين وإبرازها وتعريفها إلى عامة المسلمين، والتهوين من شأن موارد الاختلاف قدر الإمكان.

أما السبيل إلى هذا الهدف الوحدوي السامي فهو الالتزام بقواعد النقد الأكاديمي الموضوعي، لاعتقادنا أن البحث الأكاديمي وحده ـ بما هو خاضع لضوابط وقيود موضوعية دقيقة ومتفق عليها ـ كفيل بإخراج البحوث الكلامية، وتاريخ الفرق والمذاهب من الوضع الشاذ والخطير الذي تردت إليه بالتدريج؛ فبعد أن كان يفترض في البحث الكلامي الدفاع عن الأقوال والأفعال التي صرح بها الشارع، وأجمع عليها المسلمون،

أصبح دفاعاً عن الأفعال والأقوال التي تنسب إلى الشارع واختلف فيها المسلمون!

وإن اكتساب القدرة على تحليل التحولات العقائدية والاجتماعية التي شهدت تشتت الأمّة على مرّ القرون، وتقديم قراءة علمية للأوضاع الثقافية الموروثة على نحو يستقيم معه تصور حال الأمّة، هو الغرض الأسمى الذي يدعو هذا العمل المختصر، إلى السعي لتحقيقه.

وبعبارة موجزة، هذا العمل يطمح أن يكون مدخلاً أكاديمياً موضوعياً إلى الفضاء الثقافي الإسلامي الوحدوي، الذي يتطلّع جميع المخلصين إلى ترويجه؛ ليحل محل فضاء الاحتقان الطائفي الذي يكاد ينجح أعداء الإسلام في فرضه كأمر واقع في شتى أرجاء الوطن الإسلامي الكبير.

الأسلوب الأكاديمي المختار

أما الأسلوب الأكاديمي المتّبع في بحوث هذا الكتاب، فهو أسلوب «مناقشة أمهات المصادر، أو المصادر الاتباعية الجامعة». وهذا الأسلوب يجعل الطالب في مواجهة مباشرة مع النصوص الأساسية التي وَجَّهَت مجمل البحوث التي جاءت بعدها، وأثرت فيها أيّما تأثير. والمصداق الأبرز لهذه المتون الأساسية التي أصبح معظم من جاء بعدها عالة عليها كتاب *الملل والنحل* للشهرستاني، و*مقدمة ابن خلدون*.

فأما الكتاب الأوّل: فهو يجسد مرحلة التأسيس والتدوين الموسوعي لتاريخ الفرق والمذاهب، وهو يغطي أهمّ التطورات التي شهدتها الأمّة الإسلامية في القرون الخمسة الأولى من تاريخها. ومعظم من أتى بعد الشهرستاني، من قدماء ومعاصرين، لم يستغن عن الاقتباس مما دوَّنه. بل إن كثيراً من الفرق والمذاهب المنقرضة، كما هو حال بعض تيارات المعتزلة، لم يكن وجودها ليحظى بالتسجيل بموضوعية نسبية لولا الشهرستاني.

وأما الكتاب الثاني: فهو يقرر مرحلة انتقال الأمّة الإسلامية من عصر هيمنة المتكلمين

المرتبطين بالسلطة أو بالمعارضة، إلى عصر هيمنة المتصوفة، النائين بأنفسهم عن المعترك السياسي. فكان تقرير عبد الرحمن بن خلدون عن التصوف والعرفان، أقرب ما كتب في بابه إلى الموضوعية، وهو الأجدر بعرضه على طلاب يراد لهم التمرس على التعامل مباشرة مع النصوص الاتباعية. وباستثناء ما جاء في «*مقدمة ابن خلدون*»، فإن معظم ما كتب في التصوف، هو إما بخلفية معادية لهذا المسلك، وإما بخلفية متطرفة في التفاؤل بشأنه.

وليس من المطلوب في هذا المستوى غير التخصصي، الدخول في معترك الجدل حول التصوف والعرفان الذي يعتبره أهله بديلاً عن علم الكلام والفلسفة معا.

علاوة على هذين المصدرين الرئيسين، فقد رجعنا إلى عدد كبير من المصادر الجزئية والمتخصصة، وسعينا أن تكون إحالة الطالب إلى المصدر الأعتق و الأقدم في بابه، ما لم يكن الأحدث منه أقرب إلى الموضوعية، محافظة على الغرض المشار إليه أعلاه.

فمن الطبيعي إذاً، أن يقلّ في هذا الكتاب ما نلاحظه في كثير من المقررات الدراسية، من نزوع إلى تلخيص آراء الأقدمين، والاقتباس منها مع الاكتفاء بذكر المصدر. فهذا الأسلوب القديم، مناسب لطلاب المرحلتين الإعدادية والثانوية، وهو يهضم حق الطالب الجامعي في المحاكمة المباشرة للنص، ومقارنة ما يفهمه بنفسه مع ما قد فهمه المؤلف، وما يعلّق عليه الأستاذ في قاعة الدرس. ولولا قيد الاختصار الذي حكم هذا الكتاب، لما أدرجنا فيه تلخيصاً أو اقتباساً معنوياً واحداً من أحد تلك المصادر، ولعرضنا جميع الشواهد بحذافيرها؛ فلا يمكن أن يبلغ الطالب المقصد إلا بتلافي هذا الاختصار، والرجوع إلى المنابع الأصلية لمحاكمة النص مباشرة.

ملاحظات دراسية

هذا الكتاب ـ كما تقدم ـ معدّ ليكون مساعداً دراسياً في آخر مرحلة الليسانس. والطابع الدراسي لهذا العمل قد فرض قيوداً كثيرة على مستوى المضمون والشكل.

فأما على مستوى المضمون: فقد اضطرنا وجوب الاختصار إلى الاكتفاء بالحدّ الأدنى الضروري من الشواهد، وإلى بلورة الاستدلالات في شكل إشارات أحياناً، تاركين للأستاذ المدرس فرصة بسطها وتحليلها عند الاقتضاء.

كذلك فإن المادتين الدراسيتين اللتين يسعى هذا الكتاب لتغطيتهما، هما معتمدتان على افتراض إحراز الطالب لزاد دراسي كاف في مواد دراسية أخرى أهمها: *السيرة النبوية المطهرة، وتاريخ صدر الإسلام*، ودورة تمهيدية في *المنطق* ودورة مختصرة في *علم مصطلح الحديث*، ودورة متوسطة في *العقيدة الإسلامية* بحسب مذهب الطالب المختار. لذا فإن فرضت بعض الظروف تدريس هذا الكتاب قبل تلك المواد، وهو أمر نرجو أن لا يحصل، فإن توضيح كثير من الإشارات يصبح منوطاً بعهدة المدرس.

أما على مستوى الشكل: فإن تقسيم مادة الدراسة، من قبل الجهة المختصّة في جامعة المصطفى العالمية، إلى ثلاث وحدات أكاديمية بمجموع ١٦ حصة لكل وحدة منها، حملنا على تقسيم موضوعات الكتاب ضمن عدد مناسب من البحوث(٤٧ بحثاً قدّسرّه حصة لتقديم المادة).

وعلى المستوى الشكلي أيضا: لعله من المناسب التنبيه إلى الاختيار العام الذي سلكناه في التزام قواعد الأدب والموضوعية ـ معاً ـ تجاه أكابر الأمة: فلم نتعدّ الحدّ الأدنى من حدود الأدب التي يقتضيها النص الشرعي الصريح. فعند ذكر أحد أفراد البيت النبوي الشريف، نلتزم بما يلتزم به كلّ مسلم في الصلاة الإبراهيمية وهو:«الصلاة والسلام على محمد وعلى آل محمد» وأما عند ذكر أحد أكابر الأمة من غيرهم، فالقاعدة هي الترضي الجماعي على كل من ترضى عنهم القرآن الكريم جماعة، وهم صحابة بيعة الرضوان، والترضي الفردي على كل إمام متبوع استمرت مرجعيته إلى يومنا. واجتنبنا ما عدا ذلك من التكلفات المبتدعة التي كثرت حولها المزايدات.

ونحن نعتقد أن هذا العمل لا يخلو من نواقص فنية أو علمية، وما شجعنا على تقديمه هو فراغ الساحة من مثل هذه الأدوات التي تراعي أسلوب مناقشة المتون الاتباعية. وكلّ رجائنا أن تلقى نواقص هذا العمل رحابة الصدر من القراء الكرام، وخاصة الأخوة الزملاء الأفاضل المتصدّين لتدريس هذه المادة. وأملنا أن تكون هذه المحاولة حافزاً لأصحاب الهمم العالية لملء الفراغ الكبير الذي لن تكون هذه الأبحاث المختصرة قادرة لوحدها على ملئه، دون شك.

وعسى أن يكون عملنا هذا خالصا لوجه الله تعالى، وأن يتقبّله منا ومن جميع من دعمه وساهم فيه وشجّع عليه، وخاصة رئاسة جامعة المصطفى ﷺ العالمية، ومسؤولي إدارتي المتون الدراسية والبحوث فيها، وإدارة مركز المصطفى ﷺ العالمية للترجمة و النشر، التابع لجامعة المصطفى لعالمية، ويتلقاه من الجميع بأحسن القبول.

والله من وراء القصد وهو ولي التّوفيق

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين...

شكيب بن بديرة الطبلبي (التونسي)

قم المشرفة في: ١٣رجب١٤٣٣

الباب الأوّل:

تمهيد حول نظام السقيفة
وأدواته الثقافيّة

أوّلاً:

البوادر الانشقاقيّة الأولى في الإسلام؛ من المروق إلى السقيفة

البحث الأوّل

مفهوم الفِرقة الناجية، والفِرقة الهالكة، وأولى مصاديقها

الظاهر من كلام معظم الكُتاب من المتكلّمين، وجميع من ألّفوا في الفِرق والمذاهب الإسلاميّة، أن المعنى الاصطلاحي السياسي والعقائدي لكلمة: فرقة،[1] يعود إلى حديث نبوي مشهور كثيراً ما يُطلق عليه اسم: **حديث الفرقة الناجية.**

وهو قد يعتبر الأصل الأوّل لتشريع نشأة علم الفرق والمذاهب، ومن الضروري هنا أن نفحص أهمّ روايات هذا الحديث الهامّ كما وجدناها في كتب الجمهور المعتبرة، ثمّ ننقل البحث إلى أحاديث أُخرى تبيّن أولى مصاديق الفرق الهالكة.

١. مع حديث الفرقة الناجية

إن ما أصبح يعرف بحديث الفرقة الناجية، هو حديث مستفيض، وكثير ما يرسل إرسال المسلمات في كُتب الفرق مثل: *الملل والنحل*، ونحن نكتفي هنا بأهمّ ما ورد من الروايات في كُتب الجمهور المعتبرة.

---

١. بحوث وحدويّة في أصول الطائفيّة، الجزء الأوّل، الفصل الأوّل، المبحث الأوّل: المعنى اللغوي والقرآني لكلمة فرقة.

أهمّ روايات الحديث

روى أبو داوود:

حدّثنا وَهْبُ بن بقيّة، عن خَالِدٍ عن مُحمَّدِ بن عَمْرٍو، عن أبي سَلَمَةَ عن أبي هُرَيْرَةَ، قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إحْدَى وَاثنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَرَّقَتِ النَّصَارَى عَلَى إحْدَى واثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَتَفْتَرقُ أُمَّتِي على ثَلاَثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً».[1]

ورواه الترمذي أيضاً عن الْحُسَيْنُ بنُ حُرَيْثٍ أبُو عَمَّارٍ، عن الفَضْلُ بنُ مُوسَى، عن مُحَمَّدِ بنِ عَمْرٍو، عن أَبي سَلَمَةَ، عن أبي هُرَيْرَةَ، أنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قالَ:

«تَفَرَّقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، أوْ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَالنَّصَارَى مِثْلُ ذَلِكَ، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلاَثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً».[2]

والحديث واحد كما هو واضح، والاختلاف يسير مابين المتنين.

وجاء في مسند الإمام أحمد:

حدّثنا عبد الله، حدَّثني أبي ـ أيّ: الإمام أحمد بن حنبل ـ حدّثنا وكيع، حدّثنا عبد العزيز ـ يعني: الماجشون ـ عن صدقة بن يسار، عن العميري، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ:

«إنّ بني إسرائيل قد افترقت على اثنتين وسبعين فرقة، وأنتم تفترقون على مثلها، كلّها في النار إلّا فرقة».[3]

هذا الحديث هو مربط الفرس، وعليه المعول والعمدة في أخطر المسائل العقائديّة السياسيّة التي أوجبت نشأة البحث الجدّي عن أسباب الاختلاف، ومحاكمة مجمل المخاض العقائدي والسياسي الذي شهدته الأمّة الإسلاميّة منذ صدر الإسلام.

فهل هناك أوكد من معرفة سبيل النجاة من النّار؟

---

١. *سنن أبي داوود*: ٣٤٠/١٢، ح٤٥٨٨.

٢. *سنن الترمذي*: ٣٧٧/٧، ح٢٧١٠.

٣. *مسند الإمام أحمد*: ٥٦٩/٣، ح١١٩٥٣.

فإذا كان الناجون من النار ضمن فرقة واحدة من بين ذلك العدد الكبير من فرق المسلمين، فإنّه من أولى الواجبات التعرّف على هذه الفرقة الناجيّة والاستظلال بظلّها.

وهذا ما سعى إليه جميع من ولج باب البحث في *الفرق والمذاهب الإسلاميّة* وإن اختلفت مناهجهم وتباينت نتائجهم.

سبب اختلاف متن الحديث

من الجدير بالملاحظة هنا، أنّ حديث أبي هريرة بروايتيه خالٍ عن ذكر أهمّ مقطع في المتن وهو الإشارة إلى اقتصار النجاة من النار على فرقة واحدة. وإذا عرفنا الموقف السياسي الخاصّ لأبي هريرة، وعادته في التخلّص من بعض مقاطع الأحاديث التي صعب عليه الالتزام بلوازمها، نفهم إغفاله لجزء من الحديث الذي نقله الإمام أحمد كاملاً بسنده إلى أنس بن مالك، مع اختلاف يسير في الصدر.

٢. أحاديث الفِرق الهالكة

هناك مجموعة من الأحاديث تناقلتها كُتب الجمهور المعتبرة، أنبأ فيها رسول الله ﷺ بأخطر ما سوف تتعرّض له أمّته من الفتن بعده. ومن أهمّ هذه الأحاديث تلك التي تشير إلى ظاهرةٍ، أصبحت تعرف فيما بعد باسم: «الخوارج» والاسم الأول لهذه الظاهرة هو: المارقة، باعتبار أن المنتسبين لهذا التيار كانوا أوّل من نعتهم رسول الله ﷺ بأنّهم، مارقون عن الدين، مبيّناً مفهوماً جديداً غير مألوف بين المسلمين، وهو التطرّف المؤدّي إلى الخروج من الدين.

روايتان للحديث

من هذه الأحاديث ما رواه مسلم في صحيحه، بروايتين عن أبي سعيد، الأُولى أكمل من الثانية، وهما:

وحدّثني مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّى. حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيَ، عَنْ سُلَيْمَانَ، عَنْ أَبِي نَضْرةَ، عَنْ أَبِي سعِيدٍ، أنَّ النبيَّ ذَكَر قَوْماً يكُونُون فِي أمّته. يخْرُجُونَ فِي

فُرْقَةٍ مِنَ النَّاسِ. سِيمَاهُمُ التَّحَالُقُ. قَالَ: «هُمْ شَرُّ الْخَلْقِ، أَوْ مِنْ أَشَرِّ الْخَلْقِ يَقْتُلُهُمْ أَدْنَى الطَّائِفَتَيْنِ إِلَى الْحَقِّ».[1]

قَالَ: فَضَرَبَ النبيّ لَهُمْ مثلاً. أَوْ قَالَ قَوْلاً: «الرَّجُلُ يَرْمِي الرَّمِيَّةَ»، أَوْ قَالَ الغَرَضَ «فَيَنْظُرُ فِي النَّصْلِ فَلاَ يَرَى بَصِيرَةً. وَيَنْظُرُ فِي النَّضِيِّ فَلاَ يَرَى بَصِيرَةً. وَيَنْظُرُ فِي الفُوقِ فَلاَ يَرَى بَصِيرَةً».

قَالَ: قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: «وَأَنْتُمْ قَتَلْتُمُوهُمْ، يَا أَهْلَ الْعِرَاقِ».[2]

حدّثني عُبَيْدُ اللّهِ الْقَوَارِيرِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنِ الضَّحَّاكِ الْمِشْرَقِيِّ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ، عَنِ النبيّ في حَدِيثٍ ذَكَرَ فِيهِ: «قَوْماً يَخْرُجُونَ عَلَى فِرْقَةٍ مُخْتَلِفَةٍ. يَقْتُلُهُمْ أَقْرَبُ الطَّائِفَتَيْنِ مِنَ الْحَقِّ».[3]

القدر المتيقّن من الروايتين هو تنبيه الرسولﷺ إلى أنّ الفرقة الأقرب إلى الحقّ، هي التي تتولّى تصفيّة الفرقة المارقة.

وقولهﷺ «بأنّ الفرقة المتغلّبة هي الأقرب إلى الحقّ، تنبيه إلى نسبية هذا القرب، أيّ: أنّهم أقرب من خصومهم إلى الحقّ، وليسوا أهل الحقّ مطلقاً.»

وسوف تتّضح في البحوث اللاحقة أهميّة إعمال الدّقة والتمييز بين القرب النسبي من الحقّ الذي يمكن أن يشترك فيه عدد كبير من فرق المسلمين، فيجتمعون كلّهم على مقاتلة الخوارج والتمسك بالحقّ مطلقاً، وهو ما قد لا يطيقه إلا القليلون.

المصداق الأوّل للفرقة الهالكة

إنّ النتيجة التي تتبادر من مطالعة الحديث الأخير هي أنّ الفرقة المارقة، بجميع الأوصاف التي تناقلتها الأحاديث المختلفة مع شيء يسير من التفاوت، هي أولى مصاديق الفرق الهالكة التي نبّه إليها حديث أنس بن مالك المتقدّم.

---

١. *صحيح مسلم*: ٣١١/٥، ح ٢٤٢٢.

٢. المصدر: ح ٢٤١٠.

٣. *الجامع الصحيح*: ١١٣/٣، ح ٢٤١٤.

هكذا، لا يبدو من الميسور حسم قضيّة الفرقة الناجية بمجرّد الرجوع إلى مثل هذه الأحاديث، وهذا ما يجعل تعميق البحث، إلى حدّ تأسيس علم خاصّ يهدف إلى التحقيق في هذه المسألة، أمراً لا مفرّ منه.

وهذا ما انتبه إليه علماء المسلمين بشكل متأخّر نسبيّاً.

والحقيقة أنّ تأخر المسلمين عن الالتفات إلى ضرورة إعمال غاية الدّقة في هذا الموضوع، قد شملت الأحاديث النبويّة نفسها، فنراهم غافلين عن تحذيرات الرسولﷺ الدقيقة والمؤيدة بالتطبيق على مصاديق واضحة، مثل غفلتهم عن علامات الخوارج وسماتهم، وانسياق كثير منهم وراء شعاراتهم، رغم وجود تحذيرات من النبيّﷺ شديدة الوضوح في شأنهم، كما نجده في الأحاديث التي تذكر (ذي الخويصرة) وجماعته المارقة، وأشهرها حديث البخاري بسنده عن أبي سعيد الخدريّ.

ولهذا الحديث دلالة هامّة لا بدّ من الوقوف عليها لاستخلاص مشخّصات التطرّف والمروق عن الدين، الذي كان أوّل انشعاب في جسم الأمّة الإسلاميّة.

التحذير النبويّ من ظاهرة التطرّف

من أهمّ الأحاديث التي تداولتها كُتب *الفرق والمذاهب* وكتب *التاريخ الإسلامي*، ما رواه البخاري بسنده عن أبي سعيد الخدريّ. ولهذا الحديث دلالات كثيرة متنوعة، لا غنى لدارس هذه الظاهرة عن معاينتها والاستفادة منها.

حديث أبي سعيد الخدريّ

جاء في **صحيح البخاري**:

حدّثنا أبو اليمان، أخبرنا شُعيبٌ عن الزُّهريِّ، قال: أخبرني أبو سلمة بنُ عبد الرحمن، أنّ أبا سعيد الخُدريَّ (رضي اللهُ عنه)، قال: بينما نحن عند رسول اللهﷺ ـ وهو يَقسمُ قسماً ـ إذ أتاهُ ذو الخُويصرة، وهو رجلٌ من بني تميمٍ، فقال:

يا رسولَ الله، أعدلْ. فقال: «ويلك! ومَن يعدِلُ إذا لم أعدل، قد خِبت وخسرت إن لم أكنْ أعدِل» ـ فقال عمر: يا رسولَ الله، ائذنْ لي فيهِ فأضربَ عنقه؟ فقال: «دَعهُ فإن لهُ أصحاباً يَحقرُ أحدُكم صلاتَهُ مع صلاتهم، وصيامَهُ مع صيامهم، يقرَؤون القرآنَ لا يُجاوزُ تَراقيَهُم، يمرُقونَ منَ الدين كما يمرُقُ السهمُ منَ الرَّميَّة، يُنظرُ إلى نَصلهِ فلا يوجدُ فيه شيء، ثمّ يُنظرُ إلى رصافه فما يوجدُ فيهِ شيء، ثمّ يُنظرُ إلى نَضيّهِ ـ وهو قِدْحهُ ـ فلا يوجَد فيه شيء، ثمّ يُنظَرُ إلى قُذَذِهِ فلا يوجدَ فيهِ شيء، قد سبق الفرثَ والدَّمَ، آيتُهم رجل أسودُ إحدى عَضُديهِ مثلُ ثدي المرأة، أو مثلُ البَضْعةِ تدرْدرُ، ويخرجون على حين فُرقةٍ منَ الناس.

قال أبو سعيدٍ: فأشهدُ أنّي سمعتُ هذا الحديثَ من رسولِ الله ﷺ، وأشهدَ أنَّ عليَّ بن أبي طالبٍ قاتلهم، وأنا معَه، فأمَرَ بذلكَ الرَّجل فالتمسَ فأُتي به، حتّى نظرتُ إليه على نعت النبيّ ﷺ الذي نَعَتَه.[1]

وهذا الحديث مشهور، وقد ذكره الإمام أحمد في *مسنده*، بإسناده عن معمّر إلى الزهري.[2]

وروى مقطعه الأوّل الطبري في *تاريخه*، مسنداً إلى عبد الله بن عمرو بن العاص،[3] وفصّل الكلام في الواقعة، وهي تقسيم غنائم حنين أو فتوح اليمن.

والمعنى ثابت ونسبة الكلام إلى (ذي الخويصرة) أشهر من أن تقبل التوهين.

المزايدة في الدين أولى بوادر المروق

إن أوّل ما يعترضنا عند مطالعة هذا الحديث هو لهجة خطاب التميمي، وهي تنمّ عن استعلاء وعُجب، حملا صاحبهما على أن يتوهّم في نفسه أهليّة محاسبة الرسول ﷺ، وتقويم أفعاله ناسياً أنّ الرسول الأكرم ﷺ هو المرجع

---

١. *صحيح البخاري*: ٣٢٤/٧، ح ٣٥٣٢.

٢. *مسند الإمام أحمد*: ٥٦/٣.

٣. *تاريخ الطبري*: ٣٦٠/٢.

الأوّل والأخير في بيان ما يجوز وما لا يجوز.

علاوةً على هذا فإنّ مضمون الخطّاب ـ الأمر بالعدل ـ يستبطن ادعاءين خطرين:

الأوّل: نسبة مخالفة العدل لمن بعثه الله ليتمّم مكارم الأخلاق، وهذه النسبة في الحقيقة لا تكاد تخفي وراءها عقليّة إسرائيليّة طالما أدانها القرآن الكريم، هي تخطئة الرسل والأنبياء عليهم السلام ونفي العصمة عنهم.

الثاني: الغرور العلمي، الذي يؤديّ بصاحبه إلى أن يتوهّم في نفسه علماً يفوق علم النبيّ صلى الله عليه وآله، وهذا الغرور يتأتى من التعمّق في الدين بدون أستاذ معلّم، وفي حياة الرسول صلى الله عليه وآله كان شخصه المبارك المصداق الأبرز للأستاذ المعلم. وهذا المعنى شديد الوضوح في رواية الطبري، عن عبد الله بن عمرو التي جاء فيها:

> ...أقبل رجل من بني تميم، يقال له: ذي الخويصرة، فوقف رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو يعطي الناس، فقال: يا محمّد، قد رأيت ما صنعت في هذا اليوم، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أجل، فكيف رأيت؟». قال: لم أرك عدلت. فغضب رسول الله صلى الله عليه وآله، ثمّ قال: «ويحك إذ لم يكن العدل عندي فعند من يكون؟» فقال عمر: يا رسول الله، ألا نقتله؟ فقال: «لا، دعوه، فإنه سيكون له شيعة يتعمّقون في الدين حتّى يخرجوا منه، كما يخرج السهم من الرمية، ينظر في النصل، فلا يوجد شيء، ثمّ في الفوق فلا يوجد شيء سبق الفرث والدم...».[١]

يتحصّل ممّا تقدّم أن المزايدة على المشرع في أُمور الدين، هي أولى بوادر المروق من الدين والانفصال عن الملّة.

وقد تكرّر خطاب التميمي كراراً بعد أن أصبح هذا الاتّجاه المارق أوّل فرقة منشعبة عن جسم الأمّة، ومنحرفة عن مركز الشرعيّة في الإسلام.

---

١. المصدر.

البحث الثاني

ظروف نشأة الفِرقة المارقة الأولى

يتحصّل ممّا تقدّم أن افتراق الأمّة وانشعابها لم يكن متأخّراً عن زمن حياة الرسولﷺ، كما هو شائع في معظم كتب الفرق والمذاهب، بل بدأ في حياة الرسولﷺ وعلى مرأىً ومسمعٍ منه.

هنا من الضروري التوقّف عند مسألة هامّة:

معاصرة الرسولﷺ لنشأة هذه الظاهرة، وأمره الحازم بقتل أحد رموزها الأوائل في مرحلة أولى، ثمّ اكتفائه بالتحذير من ظاهرة المروق، بعد أن استفحل أمرها، في مرحلة ثانية.

هكذا، فرغم تحذيره الشديد من خطورة ظاهرة التطرّف التي ولّدت مروق أوّل فرقة عن الدين، فإنّ أوّل فرقة مارقة لم تلبث أن تشكّلت في آخر عهد النبيّﷺ، وهذا ما يحتاج إلى بعض التوضيح.

١. من موانع الاجتثاث المبكّر للمرُوق

هنا لا بدّ من الإجابة عن سؤال ملحّ و هو:

لماذا لم يتدارك الرسول الأكرمﷺ وأصحابه الأوفياء هذا الأمر؟

الإجابة تتطلّب بحثاً روائياً مفصّلاً، وهو خارج عن مجالنا المحدود، ونكتفي هنا بإشارات إلى أُمّهات المطالب دون فروعها، وننطلق في ذلك من بعض الأحاديث المعبّرة عن تلك الظاهرة تعبيراً دقيقاً قلّ نظيره في الدّقة والبيان.

الأمر بقتل رأس الفتنة

إن أمر الرسولﷺ بإعدام شخص بالغ الخطورة ليس أمراً فريداً في السيرة النبويّة، وإن كان نادراً. فالقاعدة العامّة هي تحمّل الرسولﷺ للمنافقين والمخالفين،

وعدم تجويز قتلهم ما لم يصل الخطر إلى حدّ يضرّ بكيان الأمّة. فهناك حالات يكون فيها خطر بعض الأعمال أو الأفراد أعظم من أن يسكت عليه خاتم الأنبياء ﷺ، ولم يتأخّر فيها الرسول ﷺ عن الأمر بأشدّ القرارات حزماً، مثل: أمره بهدم مسجد (الضرار)،[١] أو اغتيال أشدّ أعداء الإسلام مكراً وأخطرهم (كعب بن الأشرف)، و(أبي رافع سلام بن أبي الحقيق).[٢]

فمن الطبيعي إذاً، ألّا يسكت الرسول الأكرم ﷺ عن ظهور خطر جدّي يهدد بالقضاء على الأمّة الإسلاميّة من بعده وتمزيقها، وهو خطر المارقين.

هكذا، فمن أشهر ما ورد عن النبيّ ﷺ في هذا الباب ما نقله أبو يعلى[٣] في *مسنده*، ورواه ابن حجر في ترجمة (ذي الثدية) في *الإصابة*، وروى الدارقطني قسماً منه في *سننه*:[٤]

عن أنس بن مالك قال:

كان في عهد رسول الله ﷺ رجل يعجبنا تعبده واجتهاده، وقد ذكرنا ذلك لرسول الله ﷺ باسمه فلم يعرفه، فوصفناه بصفته فلم يعرفه، فبينما نحن نذكره إذ طلع الرجل، قلنا: هو هذا. قال: «إنكم لتخبروني عن رجل إنّ في وجهه لسفعة من الشيطان».

فأقبل حتّى وقف عليهم ولم يسلم، فقال له رسول الله ﷺ: «أنشدك الله، هل قلت حين وقفت على المجلس ما في القوم أحد أفضل منّي أو خير مني؟» قال: اللّهم، نعم.

ثمّ دخل يصلّي فقال رسول الله ﷺ: «من يقتل الرجل؟» فقال أبو بكر: أنا. فدخل عليه فوجده يصلّي، فقال: سبحان الله! أقتل رجلاً يصلّي؟ فخرج، فقال رسول الله ﷺ: «ما فعلت؟» قال: كرهت أن أقتله، وهو يصلّي، وأنت قد نهيت عن قتل المصلّين.[٥] قال

---

١. أسباب نزول الآيات، ١٠٧ ـ ١٠٩ من سورة التوبة، فيها تفصيل حادث هدم المسجد وتحريقه.
٢. صحيح البخاري: ٢٦/٥.
٣. *مسند أبي يعلى*: ٩٠/١.
٤. *سنن الدارقطني*: ٤٠/٢.
٥. إلى هنا تقف رواية الدارقطني. ويحتمل حذف بقية الرواية لخروجها عن سياق الباب.

«مَن يقتل الرجل؟» قال عمر: أنا. فدخل فوجده واضعاً جبهته، فقال عمر: أبو بكر أفضل منّي. فخرج فقال له النبيّ صلى الله عليه وآله: «مهيم؟» قال: وجدته واضعاً جبهته لله، فكرهت أن أقتله. فقال: «من يقتل الرجل؟» فقال علي: «أنا». فقال صلى الله عليه وآله: «أنت إن أدركته». فدخل عليه فوجده قد خرج، فرجع إلى رسول صلى الله عليه وآله فقال: «مهيم؟» قال: «وجدته قد خرج». قال: «لو قتل ما اختلف من أمتي رجلان»، الحديث.[1]

دلالات خطيرة

الحديث المتقدّم له أكثر من دلالة هامّة فعلاوةً على الإشارة إلى أحد رموز الفتنة الذي تجسد فيه كبر إبليس وعجبه وجهله المركب، فإنّ استنكاف صحابيين شهيرين مثل الخليفتين الأوّل والثاني عن تنفيذ أمر الرسول بقتله، يبيّن اتّساع هيمنة الاعتقاد بجواز الاجتهاد في مقابل أوامر النبي صلى الله عليه وآله، بتأويلها وفقا لمقتضى أوامر أخرى، يظن باستمرار جريانها.

فتأويل أبي بكر كان مبنيا على أمر سابق من النبي صلى الله عليه وآله بمنع ضرب المصلين. فهو قد تأوّل جواز التفصي من الأمر الثاني(القتل) بناء على الأمر الأول(ضرب المصلين).

وأما عمر فقد كان تأوله جواز التفصي من الأمر الثاني مبنياً على نفس استدلال أبي بكر، مضيفاً إليه إقراره بأفضلية أبي بكر عليه.

وفي كلا الاجتهادين مخالفة لأمر متأخر كان بالإمكان اعتباره ناسخاً للأمر السابق. ولكنّ حقيقة الأمر هي أن الخوف من تحمل المسؤلية قد غلب على هذين الصحابيين الكبيرين، فآثرا إرجاع الأمر إلى النبي صلى الله عليه وآله.

هكذا، تبدو موانع الاجتثاث المبكّر للمروق، منذ عهد الرسول صلى الله عليه وآله، قوية للغاية. لأن عقلية الاحتياط تجاه الظاهر الديني كانت قوية التأثير في جيل الصحابة، بحيث منعتهم من اجتثاث الداء المهلك المتجسد في المرُوق، من جذوره وقبل استفحاله.

---

١. *الفصول المهمّة في تأليف الأمّة*: ١٢٢.

وقد اختار الرسول الأكرمﷺ معالجة هذه الظاهرة بالصبر والحكمة. من أشهر الشواهد على ذلك ما جاء في حديث البخاري بسنده إلى ابن مسعود:

... حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ، قَالَ: سَمِعْتُ شَقِيقاً، يَقُولُ: قَالَ عَبْدُ اللَّه: قَسَمَ النبيّﷺ قِسْمَةً كَبَعْضِ مَا كَانَ يَقْسِمُ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ الأَنْصَارِ: وَاللَّهِ إِنَّهَا لَقِسْمَةٌ مَا أُرِيدَ بِهَا وَجْهُ اللَّهِ. قُلْتُ: أَمَّا أَنَا لأَقُولَنَّ لِلنَّبِيِّﷺ فَأَتَيْتُهُ، وَهُوَ فِي أَصْحَابِهِ فَسَارَرْتُهُ، فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَى النبيّﷺ، وَتَغَيَّرَ وَجْهُهُ، وَغَضِبَ حَتَّى وَدِدْتُ أَنِّي لَمْ أَكُنْ أَخْبَرْتُهُ، ثُمَّ قَالَ: «قَدْ أُوذِيَ مُوسَى بِأَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَصَبَر».[١]

هنا يطرح تساؤل هامّ:

لماذا لم يصرّ النبيّﷺ على سياسته الحازمة التي ظهرت في الحديث الأوّل؟

الجواب: قد يكون كامناً في استفحال الظاهرة، وتعقد المجتمع الإسلامي بعد الفتح الأكبر.

٢. تشكّل أوّل فرقة مارقة

إنّ استفحال ظاهرة المروق لم يتأخّر كثيراً عن بوادرها الأولى، فما لبث أن تحلّقت حول رؤوس المرُوق جماعات من الذين اختاروا أن يكونوا أساتذة لأنفسهم من دون الرسول، فوجدوا أنفسهم تلامذة لإبليس اللعين.[٢]

ففي أواخر حياة الرسولﷺ، وبعد فتح مكّة ودخول الناس في دين الله أفواجاً، دخلت جماعات غفيرة من العرب واليهود في الإسلام بدوافع مختلفة، فتحوّل المجتمع الإسلامي إلى خليط غير متجانس، كان لشخصيّة الرسول الأعظمﷺ الفضل الأكبر في منعه من الانفجار.

---

١. *صحيح البخاري*: ٩٦/٧.

٢. تصديقا لما جاء في الأثر: من لا شيخ له، فالشيطان شيخه.

في هذا الإطار الثقافي الجديد، أصبح من اليسير على أيّ شخصيّة تظهر خصالاً علميّة أو عباديّة جذّابة، أن تؤثّر في ضعاف العقول وتستقطبهم حولها.

وقد كان للمارقين قصب السبق في تأسيس مثل هذه المجموعات الهامشية والخطيرة. وقد كان الرسولﷺ ملتفتاً تماماً لهذه الظاهرة والشاهد على ذلك ما نجده في السيرة المشهورة، مثل: **حديث أبي سعيد الخدريّ** الذي تقدّم عرضه، وفيه نكتة هامّة لا بدّ من الانتباه إليها.

نظرة أخرى على حديث أبي سعيد الخدريّ

في حديث أبي سعيد الخدريّ المذكور مقطع قوي الدلالة، وهو جواب الرسول الأكرمﷺ عن الذي اقترح قتل ذي الخويصرة، وهو قولهﷺ:

«دَعهُ **فإن لهُ أصحاباً** يَحقرُ أحدُكم صلاتَهُ مع صلاتهم، وصيامهُ مع صيامَهم، يقرَؤون القرآنَ لا يُجاوزُ تَراقيَهُم...».

إنّ في قولهﷺ «فإنّ له أصحاباً...» تعليل لرفض الاقتراح بكون أمر المارقين قد استفحل ولم يبقوا مجرّد أفراد قليلين، كما كان حال ذو الثدية حينما أمر بقتله.

ولكنّ، لهذا التعليل أيضاً عموم، هو ثقيل في الميزان، وهو ما سوف يتّضح في البحوث اللاحقة، ونكتفي هنا بالإشارة إلى أهمّ مضامينه.

ما يستفاد من التعليل

إنّ تعليل عدم تجويز قتل ذي الخويصرة[١] مركّب من جزئي علّة:

الأوّل: كونه رأس جماعة كبيرة، تشاطره المعتقد، وهي أولى مصاديق الفرق الضّالة التي أرادة الحقّ فأصابت الباطل.

---

١ سواء كان ذو الخويصرة التميمي هو نفس ذو الثدية، وهو فرض بعيد، أم اختلف هذان الشخصان، فالتحليل يبقى على قوته.

الثاني: اتّصاف هذا الشخص وجماعته بالاجتهاد في العبادة إلى حدّ يفوق ما عرف عن الكثير من كبار ومشاهير الصحابة.

أمّا جزء العلّة الأوّل، فالمحذور المستلزم له هو اندلاع الفتنة بقتالهم، نظراً لاستفحال حالة التّعصب القبلي والعشائري التي كان بإمكانها أن تُعبأ وتُجنّد الجماعات الكثيرة حول هذه الفرقة الصغيرة.

وأما جزء العلّة الثاني، فالمحذور المستلزم له، هو شيوع سوء الظنّ بالمتعبدين، وأهل الطاعات، وخطر نَفاق سوق التساهل والاستهتار بين العوام.

ما يستفاد من عموم التعليل

علاوةً على جميع ما تقدّم، فإنّ القول بعموم التعليل؛ يلزم منه أنّه كلّما خيّف من وقوع الفتنة، أو تفويت مصلحة كبرى مثل حسن ظنّ العوام بالعُبادّ والمتدينين، فإنّ المبادرة الحازمة المستوجبة لسفك الدماء غير جائزة شرعاً.

فإذا ثبتت القضيّة الكليّة القائلة بعموم التعليل، وهو مطلب يحقّق في محلّه من علم الأُصول، فإنّ نهي الرسول ﷺ عن سفك دم رأس فتنة وشيكة، يقطع الطريق أمام كلّ تصفيّة وقائيّة للخصوم من قبل السلاطين والحكّام، وهو ما لم يلتزم به مطلقاً إلا خليفة المسلمين الرابع الإمام علي ؑ في مدة خلافته القصيرة، كما سيأتي في البحوث اللاحقة.

حاصل القول في هذا البحث: أنّ نشأة أولى ما يمكن أن يُطلق عليه عنوان **فرق ضالة**، قد تزامنت مع توسّع المجتمع الإسلامي بشكل كبير، ودخول أعداد غفيرة من عرب الجزيرة في الإسلام، دون أن تتنور قلوبهم وأفئدتهم بقبول المعاني الحقيقية للإيمان، وقد نزل فيهم قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.[1]

---

١. الحجرات: ١٤.

لكنّ هؤلاء المسلمين الجدد مثل بني تميم، لم يكونوا وحدهم على هذا الوضع الثقافي والإيماني الهشّ، بل إن البعض منهم لم يتخلص من الثقافة العربية السابقة للإسلام، بل ظلّت تراود أذهان الكثير من الصحابة من ذوي السابقة، دون أن تتمكّن من الهيمنة عليهم لوجود شخص الرسولﷺ الذي كان الأستاذ المرجع والمربي والحامي لهم من الانزلاق إلى الهاوية الإبليسيّة. ولكن، ماذا بعد الرسولﷺ؟

ومن لهؤلاء، جميعاً، بعده؟

في المبحث الآتي سوف نستكمل عناصر مقدّمتنا، بلمحة عن أوّل امتحان تعرّض له الصحابة على أعتاب وفاة النبيّﷺ وهي أخطر مرحلة مرّت بها الأمّة الإسلاميّة. ولكن لهذا الامتحان مقدّمات كثيرة لم تكن ظاهرة المروق إلّا واحدة من مظاهرها.

وفي البحث الآتي تقرير موجز، بقلم الشهرستاني، عن إحدى أهمّ هذه المقدّمات وهي شيوع ظاهرة الاجتهاد في مقابل النصّ بين عدد من كبار الصحابة(رضي الله عنهم).

البحث الثالث

ملامح الانشقاق المناهجي الأوّل

يمكن تعريف **الانشاقاق المناهجي** بأنّه: خروج صريح عن المنهج الرائج في تحصيل القضايا.

وتطبيق هذا التعريف في مجال استنباط الأحكام الشرعية والقضايا العقائدية هو: الخروج عن المنهج الرائج في تحصيل هذه الأحكام. والمنهج الرائج، بل الأوحد الذي أقره رسول اللهﷺ، في المرحلة التاريخية التي نحن بصدد تقريرها، كان الرجوع إلى نصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة قبل أي إعمال نظر من أي نوع كان.

وقد حصل الانشقاق المناهجي الأول، بشكل صريح وواضح، منذ وفاة الرسولﷺ؛ وكان ذلك أثناء انعقاد جلسة مصيرية لعدة من أكابر المهاجرين

والأنصار في سقيفة بني ساعدة، من أجل تعيين النظام السياسي بعد ارتحال الرسول القائد. ومن أهمّ ما كتبه القدماء في تحليل مقدّمات أوّل نزاع شبّ بين المسلمين في اجتماع السقيفة وبعده، ما قرره الشهرستاني في المقدّمة الرابعة من كتابه *الملل والنحل*. وقد قسّم فيها تلك المقدّمات إلى قسمين:

يمكن أن نطلق على الأوّل منها: **اتّجاه المعارضة الصريحة للنبي ﷺ وللتشريع، وهو اتّجاه تحفل الآيات القرآنيّة الكريمة بالردّود عليه.**

ويمكن أن نطلق على الثاني منها اسم: **اتّجاه التأويل والاجتهاد في مقابل النصّ.**

وقد ساهم كلا الاتّجاهين في بلورة الجوّ الثقافي العامّ عند ارتحال الرسول الأكرم ﷺ إلى الرفيق الأعلى؛ ممّا كان له الأثر الحاسم في توجيه الأحداث الخطيرة التي صاحبت هذه المصيبة الكبرى أو ملحقاتها.

١. الأصل الأوّل للانشقاق: المعارضة الصريحة للنصّ

قال الشهرستاني[١] في بيان أوّل شبهة وقعت في الأمّة الإسلاميّة، وكيفيّة انشعابها، ومن مصدرها، ومن مظهرها:

> ... وكما قرّرنا أن الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أوّل الزمان، كذلك يمكن أن نقرّر في زمان كلّ نبيّ ودور صاحب كلّ ملّة وشريعة، أن شبهات أمّته في آخر زمانه ناشئة من شبهات خصماء أوّل زمانه من الكفار والملحدين... .

من شبهات المنافقين

> ... وأكثرها من المنافقين، وإن خفي علينا ذلك في الأمم السالفة، لتمادي الزمان، فلم يخف في هذه الأمّة أن شبهاتها نشأت كلّها من شبهات منافقي زمن

---

١. *الملل والنحل*: ٢١/١ و٢٢.

النبيّ عليه الصلاة والسلام، إذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى، وشرّعوا فيما لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى، وسألوا عمّا منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه، وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدال فيه... واعتبر حال طائفة أخرى من المنافقين يوم أحد؛ إذ قالوا: ﴿**هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيءٍ**﴾، وقولهم: ﴿**لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا**﴾، وقولهم: ﴿**لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا...**﴾.

فهل ذلك إلا تصريح بالقدر...؟[1]

والمقصود بالقدر هنا: **القول بالتفويض المطلق من الله لعباده في ما يعملون.** وهو القول الذي تبنّته أهمّ فرق المعتزلة بداية القرن الثاني، كما سيأتي بحثه مفصّلاً.

والقول بالتفويض يقع في مقابل (الجبر المطلق) الذي يسلب المسؤوليّة عن المخلوقين في كلّ ما يعملون. وسوف يأتي في محلّه من البحوث اللاحقة، أنّ القول بالتفويض قد اتّخذ أبعاداً فلسفيّة في إطار الفكر المعتزلي خاصّة.

وكلام الشهرستاني هنا، من حيث اشتهاره بعداوته للمعتزلة، لا يخلو من الحرب النفسيّة ضد خصومه المعتزلة، حيث نسب أهمّ معتقداتهم إلى جيل المنافقين الأوّل.

من شبهات المشركين

... وقول طائفة من المشركين: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيءٍ...**﴾،[2] وقول طائفة: ﴿**...أَنُطْعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ...**﴾.[3]

فهل هذا إلا تصريح بالجبر...؟

فهذا ما كان في زمانه عليه الصلاة والسلام وهو على شوكته وقوته وصحّة بدنه، والمنافقون يخادعون فيظهرون الإسلام ويبطنون الكفر، وإنّما يظهر نفاقهم

---

١. المصدر.

٢. يس: ٤٧

٣. النحل: ٣٥

بالاعتراض في كلّ وقت على حركاته وسكناته، فصارت الاعتراضات كالبذور وظهرت منها الشبهات كالزروع...[١]

والعبارة الأولى من هذا النصّ، يمكن أن تصنّف ضمن الحرب النفسيّة على المجبّرة، وهم أيضاً خصوم الشهرستاني.

والحقيقة ـ كما سوف يتوضّح لاحقاً ـ أنّ عقيدة الجبر كثيراً ما اقترنت بالتجسيم والتشبيه، وهو ما يقوي نسبة الشرك إليهم رغم ادعائهم: بأنّ القول بالجبر هو غاية التوحيد وقمّة التسليم.

وأهمّ ما يستفاد من نصّ الشهرستاني هذا، إقراره بأنّ الجذور الأولى لانشقاق الأمّة تكمن في كونها منذ البداية ائتلافاً لعبت شخصيّة الرسولﷺ الدور الأعظم في التخفيف من حدة تناقضاته. وبمجرّد فقدان هذه الشخصيّة العظيمة، كان من الطبيعي أن تتفجر جميع التناقضات.

دور المعارضة في حياة النبيّﷺ ومرجعيّتها المتأخرة

لم تكن معارضة المشركين والمنافقين في عهد النبيّﷺ خاليةً من الفائدة العلميّة، فها نحن نجد القرآن الكريم يزخر بالردود الاستدلالية العميقة على جميع شبهاتهم. وتمثّل هذه الردود المنبع الأساسي والأوّل الذي استقت منه مختلف الفرق الإسلاميّة أُصولها وشعاراتها. بل إنّه من الممكن الزعم ـ والدليل موجود ـ بأنّ الكتاب العزيز قد احتوى أوّل بحوث علم الكلام بمعناه الاصطلاحي، كما عرّفه القدماء، وخاصّة أبو نصر الفارابي الذي قال:

صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة، التي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف ما خالفها بالأقاويل.[٢]

---

١. المصدر.

٢. *إحصاء العلوم*: ١٣١.

ومن الأجدر أن تسبق دراسة هذا الكتاب، دراسة وحدتين في علم الكلام، تتناول تعريف هذا العلم وتمايزه عن بقيّة العلوم. وبالنسبة لتعريف الفارابي ومناقشته؛ راجع: *مدخل مناهجي إلى علم الكلام*: ٥٩.

من هنا فإنّ نسبة الانشقاقات الأولى إلى هذا الجيل من المشركين والمنافقين، لا تخلو من تكلّف. فما يفهم من التعريف اللغوي للفرقة أن معنى الانفصال مأخوذ فيها لغوّياً،[1] وكذلك هو مأخوذ اصطلاحيّاً.

فالمشركون والمنافقون الأوائل، قد صاحبوا نشأة الأمّة وتبلور نظامها السياسي والاجتماعي الأوّل، ولا يمكن اعتبارهم مظاهر لانشقاق عنها. فمراد الشهرستاني، إذاً **هو مفهوم المرجعيّة الفكريّة، وليس أكثر.**

فالعقائد التي كان عليها المشركون والمنافقون بمختلف مشاربهم لم تلبث أن شكّلت مرجعيّة فكريّة لبعض الفرق المتأخرة عن الصدمة الحضاريّة الأولى، وهذا ما سوف يتّضح في محلّه.

٢. ظاهرة الاجتهاد في مقابل النصّ والتأويل

في مقابل ظاهرة المعارضة المباشرة، الصريحة منها والمبطّنة، وهي الظاهرة التي تقدّم أن تأثيرها في حركة الانشعاب والانشقاق العقائدي، كان متأخّراً نسبيّاً، هناك ظاهرة أُخرى أقلّ حدّة وأخفى تحدّيا، ولكنّها أسرع تأثيراً في حدوث أولى بوادر الانشقاق العقائدي والسياسي الذي نتج عنه تعدّد الفِرق الإسلاميّة: إنّها ظاهرة الاجتهاد الحرّ في مقابل النصّ.

وكثيراً ما تعاضد هذه الظاهرة، ظاهرة أُخرى أشدّ تأثيراً وأخفى معارضة، وهي تأويل النصّ طبقاً للاجتهاد الحرّ المستقلّ عن النصّ. وقد أورد الشهرستاني[2] شواهد من سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وسلوك بعض أصحابه معه.

---

١. *بحوث وحدويّة في أصول الطائفيّة*: الجزء الأوّل، المبحث الأوّل.

٢. يعتبر كتاب *الملل والنحل* سبقاً في هذا المجال، وكلّ من كتب من المعاصرين في مجال اجتهاد الصحابة زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وبعده، قد استفاد من هذا العمل التاريخي، وإن غفلوا أحياناً كثيرة عن كونه واسطتهم في التقاط تلك الموارد، المبثوثة في كتب التراث؛ لهذا فقد رأينا من الإنصاف أن نعيد الحقّ لأهله.

وفي هذا البحث نقدم أهمّ شواهد الشهرستاني ضمن استدلالاته، ونقسمها بحسب الضابطة المتقدّمة إلى قسمين: الاجتهاد في مقابل النصّ (الاجتهاد الاستقلالي)، وتأويل النصّ.

نموذجان من الاجتهاد الاستقلالي

مهدّ الشهرستاني لعرضه بمقدّمة حاول فيها التماس العذر للصحابة الذين وقعوا في الاجتهاد الاستقلالي قائلاً:

...وأمّا الاختلافات الواقعة في حال مرضه عليه الصلاة والسلام، وبعد وفاته بين الصحابة (رضي الله عنهم)، فهي اختلافات اجتهاديّة كما قيل، كان غرضهم منها إقامة مراسم الشرع وإدامة مناهج الدين...[1]

ثمّ شَرع في سرد أخطر الوقائع وأشدها تأثيراً في الحياة السياسيّة والعقائديّة للأمّة، وتندرج اثنتان منها تحت عنوان الاجتهاد الاستقلالي، وهما:

أ) الرزيّة الكبرى

قال الشهرستاني:

... فأول تنازع وقع في مرضه عليه الصلاة والسلام، فيما رواه الإمام أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري، بإسناده عن عبد الله بن عبّاس (رضي الله عنه) قال: لما اشتدّ بالنبيّ صلى الله عليه وآله مرضه الذي مات فيه. قال: ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي،[2] فقال عمر (رضي الله عنه): إن رسول الله صلى الله عليه وآله قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله، وكثر اللغط، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع، قال ابن عبّاس: الرزيّة كلّ الرزيّة ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله...[3]

---

١. *الملل والنحل*: ٢٢/١ ـ ٢٤.

٢. المصدر.

٣. المصدر.

هذا الحديث لا يحتاج إلى تعليق، أكثر ممّا صرح به ابن عبّاس: إنّ موقف الصحابة الحاضرين في هذا المجلس، مصداق واضح للاجتهاد الاستقلالي الذي يضع فيه صاحبه عقله في عرض كلام النبيّ ﷺ، فيجرؤ على تخطئته واتّهامه بالهَذَيان تحت طائلة الوجع أو تحت أيّ توجيه آخر!

والحقيقة أنّه لم يأتِ ذكر عمر بالاسم في حديث البخاري الذي نقله الشهرستاني بالمعنى، بل إنّ البخاري قد كنّى عنه بقوله: بعضهم، إلا أنّه قد يقال أن نسبة الكلام إلى عمر صحيحة، وليست مختلقة من قبل الشهرستاني. بل هو قد خلط بين هذا الحديث، وحديث مسلم الذي ذكر فيه عمر صراحة، دون نسبة الكلمة القبيحة إليه. وهذا الحديث هو:

... حدثني محمّد بن رافع وعبد بن حميد، قال عبد: أخبرنا، وقال ابن رافع: حدّثنا عبد الرّزاق، أخبرنا معتمر، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عبّاس قال: لمّا حضر رسول الله ﷺ، وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطّاب، فقال النبيّ ﷺ: «هلمَّ، اكتب لكم كتابا لا تضلّون بعده» فقال عمر: إنّ رسول الله ﷺ قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله.

فاختلف أهل البيت فاختصموا، فمنهم من يقول: قرّبوا يكتب لكم رسول الله ﷺ كتابا لن تضلّوا بعده. ومنهم من يقول، ما قال عمر، فلمّا أكثروا اللّغو والاختلاف عند رسول الله ﷺ، قال رسول الله ﷺ: «قوموا». قال عبيد الله: فكان ابن عبّاس يقول: إنّ الرزيّة كلّ الرزيّة، ما حال بين رسول الله ﷺ وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم... .[1]

والظاهر من رواية أخرى، أنّ لهجة الخطّاب في محضر أشرف الكائنات ﷺ، كانت على قدر من الفظاظة وسوء الأدب، وهذا ما يرويه حديث آخر للبخاري عن نفس الحادثة ـ أيّ: الرزيّة الكبرى ـ وهذا الحديث هو:

---

١. *الجامع الصحيح*: ٧٦/٥.

حدّثنا قتيبة، حدّثنا سفيان، عن سليمان الأحول، عن سعيد بن جبير، قال: قال ابن عبّاس: يوم الخميس وما يوم الخميس؟ اشتدّ برسول الله ﷺ وجعه فقال: «ائتوني اكتب لكم كتاباً لن تضلّوا بعده أبداً؟». فتنازعوا، ولا ينبغي عند نبيّ تنازع. فقالوا: ما شأنه أهجر؟ استفهموه، فذهبوا يردّون عليه. فقال: «دعوني فالذي أنا فيه خير ممّا تدعوني إليه...». الحديث.[1]

ومهما كان هذا «البعض» الذي اتهم أشرف الكائنات بالهذيان، فإنّ جميع ما كان يصدر عنه (عليه أشرف الصلاة والسلام) سوف يكون عرضة للتصنيف، ضمن ما يصدر عن المريض حال الهذيان. لهذا فقد أعرض ﷺ عن إملاء وصيته.

ب) الاختلاف في موضع دفن النبيّ ﷺ.

ذكر الشهرستاني حادثة غير مستفيضة في كتب التاريخ، ولكنّها عظيمة الدلالة، لو صحت. وهي اختلاف الصحابة حول تحديد الموضع المناسب لدفن النبيّ ﷺ، رغم وجود وصية عامة منه بهذا الصدد.

قال الشهرستاني:

...أراد أهل مكّة من المهاجرين ردَّه إلى مكّة؛ لأنّها مسقط رأسه ومأنس نفسه وموطئ قدمه وموطن أهله وموقع رحله. وأراد أهل المدينة من الأنصار دفنه بالمدينة؛ لأنّها دار هجرته ومدار نصرته. وأرادت جماعة نقله إلى بيت المقدس؛ لأنّه موضع دفن الأنبياء، ومنه معراجه إلى السماء.

ثمّ اتّفقوا على دفنه بالمدينة، لما روي عنه ﷺ: «الأنبياء يدفنون، حيث يموتون...».[2]

إنّ الاختلاف في مثل هذا الموضوع الذي يحسمه العرف بلا إشكال، علاوةً على ما ورد من الحديث الذي ينصّ صراحة على تعيّن اختيار المدينة موضعاً وحيداً يجوز

---

١. *صحيح البخاري*: ١٣٧/٥.

٢. المصدر.

فيه دفنهﷺ، لهو من المصاديق الواضحة لهيمنة النزعة الاستقلاليّة في الاجتهاد عند بعض الصحابة، تبعاً لما يشخّصونه من مصلحة، أو ما يستحسنونه من رأي.

وقد تكرّر مثل هذا الاجتهاد الاستقلالي في حوادث كثيرة لا مجال هنا لسردها.

نموذجان مبكران من التأويل في مقابل النصّ

ذكر الشهرستاني موردين هامين، تتجسد فيهما ذهنية بعض الصحابة الذين كانوا يسمحون لأنفسهم بتأويل كلام النبيّﷺ طبقاً لما يرونه من مصلحة. وإذا علمنا بأنّ **التأويل هو حَملٌ للكلام على خلاف ظاهره العرفي**، فإنّه يعود إلى نسبة ما يظنّ به، إلى المشرّع، دون دليل. وهذا اللازم قد يجعل التأويل أشدّ خطراً من الاجتهاد الاستقلالي؛ لأن معارضة الشارع هي خفية في الأوّل وصريحة في الثاني، كما أنّها لا تستلزم نفي العصمة عن المشرّع في الأوّل، وتستلزم ذلك في الثاني.[١]

وفي الفصل اللاحق سوف نستكشف بعض الأبعاد المعرفيّة لهذه الذهنيّة الظنّيّة.

أمّا الموردان المنتخبان، من التأويل في مقابل النصّ، فهما:

أ) التخلّف عن سَريّة أسامة

من المتّفق عليه بين أهل السير، أنّ الرسولﷺ، قبيل وفاته، قد جهز سريّة بقيادة أسامة بن زيد بن حارثة، لقتال الروم، وأمر معظم كبار الصحابة، بالخروج تحت إمرة أسامة، وحثّهم على الإسراع في ذلك، لكنّ بعض الصحابة لمّا رأوا علامات المرض على النبيّﷺ تخلّفوا عن الخروج إلى محل اجتماع الجيش، وبقوا في المدينة.

قال الشهرستاني في هذا الموضوع:

---

١. لا ينبغي على القارئ الكريم ترك الرجوع إلى التعريف الدقيق لهذه المصطلحات الكلاميّة في مظانّها، من مقرَرات علم الكلام، أو دروس العقائد.

...في مرضهﷺ أنّه قال: «جهّزوا جيش أسامة، لعن الله من تخلّف عنه!»

فقال قوم: يجب علينا امتثال أمره، وأسامة قد برز من المدينة.

وقال قوم: قد اشتدّ مرض النبيّ (عليه الصلاة والسلام) فلا تسع قلوبنا مفارقته والحالة هذه، فنصبر حتّى نبصر أيّ شيء يكون من أمره...؟[١]

هكذا فإنّ مخالفة أمر النبيّﷺ والامتناع عن الخروج في جيش أسامة، قد عُلّل بضرورة انتظار ما سيؤول الأمر بعده.

وقد كان بإمكان هؤلاء الأكابر البناء على أن الرسولﷺ أعلم منهم بذلك، وتنفيذ أمره فوراً.

وهناك عدة قراءات لهذا الموقف:

فالبعض قائل: إنّ النبيّﷺ أراد إبعاد هؤلاء الأكابر عن المدينة حين وفاته؛ لاجتناب الفتنة التي كان يتوقّعها.

وربطوا هذه النيّة المفترضة برزية يوم الخميس.

واستنتجوا من الحادثتين أن هناك صراعاً خفياً على الخلافة كان يحتدم في بعض النفوس، ويوشك أن ينفجر بمجرد وفاة الرسولﷺ.

ويردّ البعض الآخر على هذه القراءة، بأنّها تتعّدى على حرمة النبيﷺ، وتتهمه بإخفاء نيته الحقيقية عن أكابر أصحابه. وأن مقتضى التمسك بظواهر الأقوال والأفعال دون التأويل الباطني، هو الحكم بحسن نية الذين أجّلوا الخروج مع أسامة.

والحقيقة أنّ كلا القراءتين تعبّر عن منهجين متضادين في تحليل السيرة والتاريخ: الأول منهج نقدي جريء على التشكيك في النوايا؛ والثاني منهج اعتذاري يتمسك بظواهر الأخبار في اتجاه حماية المقدسات والمحترمات من التشكيك.

---

١. المصدر.

واللافت للنظر أن الذي يتقرر بكلا المنهجين هو، وجود تيار قوي بين الصحابة يسمح رواده لأنفسهم بمخالفة ظواهر النص الشرعي، من قرآن وحديث نبوي، كلّما كانت تتعارض مع ما يظنونه حقاً.

ب) إنكار موت النبيّ ﷺ

إن إنكار بعض الصحابة لموت النبي ﷺ، ثمّ عودتهم عن ذلك سريعاً، مما اتفقت عليه المصادر التاريخية. إلا أن الذي غاب عن معظم تلك المصادر هو، تقرير الأبعاد المناهجية لهذا الإنكار. وهذا ما التفت إليه الشهرستاني في سياق تقديمه لمجمل اختلافات الصحابة، وسجلّ ذلك بقوله:

...وأما الاختلافات الواقعة في حال مرضه (عليه الصلاة والسلام) وبعد وفاته بين الصحابة (رضى الله عنهم) فهي اختلافات اجتهادية ـ كما قيل ـ كان غرضهم منها إقامة مراسم الشرع وإدامة مناهج الدين.[1]

ويقول الشهرستاني، مقرراً مواقف بعض الصحابة عند وفاته ﷺ:

... في موته (عليه الصلاة والسلام)، قال عمر بن الخطّاب: من قال: إنّ محمّداً قد مات ـ قتلته بسيفي هذا، وإنّما رُفع إلى السماء كما رفع عيسى عليه السلام.

وقال أبو بكر بن أبي قحافة(رضي الله عنه): مَن كان يعبد محمّداً فإنّ محمّداً قد مات، ومَن كان يعبد إله محمّد فإنّ إله محمّد حيّ لم يمت ولن يموت. وقرأ قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾.[2] فرجع القوم إلى قوله.

وقال عمر (رضي الله عنه): كأنّي ما سمعت هذه الآية، حتّى قرأها أبو بكر...[3]

---

١ المصدر: ٢٢/١.

٢. آل عمران: ١٤٤.

٣. المصدر: ٢٣/١.

الكلام هنا ليس في موقف عمر الذي طبقت شهرته الآفاق؛ إذ هو قد استدرك غفلته، كما هو معروف، إنّما الكلام في استمرار هذا الوهم عند البعض وتحوله إلى عقيدة فيما بعد. وقد ارتكزت هذه العقيدة على أصلٍ كان المنزلق لانحراف خطير: **تأويل نصوص القرآن على خلاف ظاهرها.**

القدر المتيقّن من التأويل الانحرافي

من أهمّ المظاهر الانحرافيّة الخطيرة وأوّلها اختراقاً للثقافة الإسلاميّة **تأويل النصّ القرآني على خلاف مدلوله العرفي المباشر الذي يفهمه كلّ ذي لسان عربي قويم وفطرة سليمة.**

فمن إنكار وفاة الرسولﷺ نشأت فرقة من الغلاة، تدعى المحمّدية، تَزعم: عدم وفاة النبيّﷺ. وقد ذكرها الشهرستاني في كتابه *الملل والنحل*،[1] دون تعريف عقائدهم. ولكن أشار إليها الشريف المرتضى في *الفصول المختارة*،[2] قائلاً:

> ...فمنه أنّ أوّل خلاف حدث بعد رسول اللهﷺ خلاف عمر بن الخطاب، على الجماعة ونفيه موت رسول اللهﷺ، وما ادّعاه من حياته. ومنه أنّ هذا الخلاف هو مذهب المحمّديّة من الغلاة وبه يُدينون، وهو ضلال باتّفاق... .

وسيأتي أن هناك فرقة أُخرى من الغلاة تسمى: الكيسانية، وتدّعي عدم وفاة محمّد بن الحنفيّة.

مثل هذه الادعاءات تعود إلى ذهنية واحدة، وهي إنكار ظاهر النصّ القرآني: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾،[3] وحمله على خلاف الظهور العرفي للألفاظ، وهو القدر المتيقّن من التأويل.

---

١. المصدر:/١٣١.

٢. *الفصول المختارة*: ٢٤٠ و ٢٤١.

٣. الزمر: ٣٠.

البحث الرابع

السقيفة وتأويل وصيّة الغدير

تعتبر أحداث السقيفة نقطة تحوّل مصيريّة في مسار الأمّة الإسلاميّة، فهي قد جسّدت درجة الوعي السياسي ومستوى تكامل البناء العقائدي لنخبة المهاجرين والأنصار. وقبل أن ندخل في دراسة الخلفيّات الحضاريّة والسياسيّة لهذه الأحداث ومضاعفاته الخطيرة والكثيرة، نختتم هذا المبحث بقراءة سريعة ومختصرة لهذه المرحلة الانتقاليّة على ضوء المقدمات المناهجية التي مرّ بيانها، وخاصّة هيمنة ظاهرتي الاجتهاد الاستقلالي والتأويل، على ذهنيّة كثير من الصحابة.

ولا بدّ هنا من التذكير بأهمّ حدث شهده المجتمع الإسلامي، قبل أشهر قليلة من وفاة النبيّ ﷺ، وهو حديث (غدير خم) الذي طبقت شهرته الآفاق.

١. حديث الغدير

غدير خم: هو ماء يقع على بعد خمسة كم عن ميقات الجُحفة، و بينه و بين المدينة حدود ٢٠٠ كم، و بينه و بين مكّة ٢٥٠ كم تقريباً. عند مفترق طرق من مكة إلى المدينة. وعقيب حجة الوداع خطب الرسول ﷺ عدة خطب طيلة مسيره من مكّة إلى المدينة. وأشهر هذه الخطب اثنتان، عرفت الأولى باسم (خطبة الوداع) والظاهر أن جميع من شهد الحجّ ذلك العالم قد حضرها، وكانوا أكثر من مائة ألف.

والثانية (خطبة الغدير)، وكانت قبل أن تتفرق أهم القبائل المسلمة عن النبي ﷺ، و يفوق من حضرها المائة ألف.

ورغم التفاوت في عدد شهود الخطبتين، لصالح خطبة الوداع، فقد كانت خطبة

الغدير هي الأشهر رواية بين المحدثين. فهناك عشرات من الروايات الموثقة لهذا الحديث،[1] وفي ما يلي نختار راويتين.

الأولى: تعبر عن القدر المتيقّن المتواتر معنوياً في عشرات الروايات، وهي رواية الحاكم النيسابوري.

والثانية: تبيّن بعض المسائل الجانبيّة ذات الدلالة الهامّة في وصيّة الغدير، وقد أوردها البيهقي في *السنن الكبرى*.[2] ومضمون هذه الرواية الثانية، رغم دلالاته السياسية التي قد تبدو متضادة مع معتقدات الجمهور، لا يخرج، بدوره، عن دائرة ما يقبل التأويل.

مع رواية الحاكم النيسابوري

جاء في رواية الحاكم النيسابوري في *مستدركه* **على الصحيحين**، مسنداً إلى زيد بن أرقم قال: لما رجع رسول الله ﷺ من حجّة الوداع ونزل غدير خمّ، أمر بدوحات فقممن، فقال:

«كأنّي قد دعيت فأجبت، إنّي قد تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله تعالى، وعترتي، فانظروا كيف تخلّفوني فيهما، فإنهما لن يتفرقا حتّى يردا عليّ الحوض». ثمّ قال: «إنّ الله عزّ وجلّ مولاي وأنا مولى كلّ مؤمن».

ثمّ أخذ بيد علي (رضي الله عنه) فقال: «مَن كنت مولاه فهذا وليه، اللّهم والِ من والاه، وعاد من عاداه...».

هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بطوله.[3]

---

١. *مسند أحمد*: ٨٤/١، ٨٨، ١١٨ و١١٩؛ *السنن الكبرى*، للبيهقي: ١٤/١٠؛ *السنن الكبرى*، للنسائي: ٤٥/٥ و٤٦؛ *مسند أبي يعلى*: ٤٢٨/١ و٤٢٩؛ *الاستيعاب*: ١٠٩٩/٣؛ *المعجم الكبير*: ٣٥٧/٢ و٣٥٨؛ *كنز العمال*: ١٣/ ١٠٤؛ *الدر المنثور*: ٢٥٩/٢؛ و*المستدرك على الصحيحين*: ١٠٩/٣.

٢. اجتنبنا تقديم الروايات الكثيرة والأكثر تفصيلاً، وهي المرويّة بطرق شيعة أهل بيت النبيّ ﷺ واكتفينا بما يوجد في كتب الجمهور، التزاماً بتعهدنا، بالاستناد إلى القدر المتيقّن المتّفق على حجيّته بين المسلمين.

٣. *المستدرك على الصحيحين*: ١٠٩/٣.

مع رواية البيهقي

جاء في *السنن الكبرى* للبيهقي:

... عن أبي بكر بن فورك (رحمه الله) أنبأ عبد الله بن جعفر، ثنا يونس بن حبيب، ثنا أبو داود، ثنا الأشعث بن سعيد، ثنا عبد الله ابن بسر، عن أبي راشد الحبراني عن علي (رضي الله عنه) قال: «عمّمني رسول الله ﷺ يوم غدير خمّ بعمامة سدلها خلفي».

ثمّ قال: «إنّ الله أمدني يوم بدر وحنين بملائكة يعتمون هذه العمّة».

وقال: «إنّ العمامة حاجزة بين الكفر والإيمان...»، الحديث.[1]

هذا الحديث يوضّح جانباً تشريفيّاً من مراسم يوم الغدير، الذي تضافرت روايات كثيرة بطرق أصحاب أئمة أهل‌بيت النبي ﷺ على اعتباره عيداً للمؤمنين: **إنّه التتويج الرسمي الذي لا يبقى مجالاً للشكّ في دلالة الألفاظ.** فالمسألة تتعدى وجوب الولاية القلبية والمحبة لرئيس أهل‌بيت النبي ﷺ، وهي الولاية التي يقر بها جميع المسلمين، لتمسّ البعد الإجرائي الاجتماعي؛ وإن بقي هذا البعد مبهماً في هذه الرواية. فقد بقي مجال للتساؤل عن مغزى الإمامة، هل هو الرئاسة العلمية التي تؤيدها أحاديث أخرى كثيرة؟ أم هو الخلافة السياسية التي بقيت محل جدل؟

وهناك روايات عدّة تؤيّد تسليم من حضر يوم الغدير بتنصيب الإمام علي بن أبي طالب ﷺ يومئذ بعنوان أمير المؤمنين، كخليفة للنبي ﷺ. دون أن تحدد مضمون المستخلف فيه: هل هو كل مختصات النبي ﷺ أم هو قسم منها دون غيره؟ وكان هذا التنصيب قبل أقل من ثلاثة أشهر من وفاة النبيّ ﷺ.

فما الذي حصل خلال هذه الأشهر، حتّى يقع المسلمون فيما وقعوا فيه، ويرفضوا كتابة الوصيّة في يوم الرزيّة؟

---

١. *السنن الكبرى*، للبيهقي: ١٤/١٠.

إنّ تحليل هذه المرحلة الخطيرة من حياة المسلمين، يتطلّب اطلاعاً أعمق على خلفيات المشهد السياسي والثقافي آنذاك، وهو ما يخرج عن هذا المجال المحدود. ويمكن مطالعته في مظانه.[١]

أمّا هنا فسوف نلقي نظرة على حادثة السقيفة بنفسها، وهي التي تجسّد إعراض أكثريّة النخبة من المسلمين عن التفسير السياسي لحديث غدير خم، إمّا بالإغفال أو بالتجاهل تماماً، أو بالتأويل والاقتصار على معاني غير اجتماعية، مثل: وجوب الولاية القلبية.

٢. السقيفة بين الاجتهاد الاستقلالي والتأويل

هناك روايات عديدة لما وقع في اجتماع سقيفة بني ساعدة، فور وفاة الرسولﷺ. وقد حاول عبد الكريم الشهرستاني جمع القدر المتيقّن من تلك الروايات في عرض مختصر، لا نحتاج أوسع منه لفهم حقيقة ما جرى.

فيما يلي نقدّم هذا العرض، مع بعض الملاحظات التي تفرض نفسها في المقام؛ أمّا خلفيات هذه التطوّر الخطير وآثاره، فبحثها موكول إلى الباب الآتي.

السقيفة برواية الشهرستاني

يقول الشهرستاني:

...وأعظم خلاف بين الأمّة خلاف الإمامة؛ إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينيّة مثل ما سلّ على الإمامة، في كلّ زمان. **وقد سهّل الله تعالى في الصدر الأوّل**، فاختلف المهاجرون والأنصار فيها، فقالت الأنصار: منّا أمير ومنكم أمير، واتّفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الأنصاري. فاستدركه أبو بكر وعمر (رضي الله

---

١. راجع: *بحوث وحدوية في أصول الطائفية*، عرض مختصر لأهمّ خصائص هذا الوضع في الجزء الأوّل؛ أو *قراءة في سفر التكوين الكلامي*، دراسات كلاميّة، الجزء الرابع، البحث المفصل لأهمّ الظواهر التي شكلت ذلك الفضاء الثقافي.

عنهما) في الحال بأنّ حضرا سقيفة بني ساعدة، وقال عمر: كنت أزوّر في نفسي كلاماً في الطريق، فلمّا وصلنا إلى السقيفة، أردت أنّ أتكلم، فقال أبو بكر: مَهْ يا عمر، فحمد الله وأثنى عليه، وذكر ما كنت أقدره في نفسي، كأنّه يخبر عن غيب.

فقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام، مددت يدي إليه فبايعته وبايعه الناس وسكنت الفتنة.

إلّا أنّ بيعة أبى بكر كانت فلتة، وقى الله المسلمين شرّها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فأيّما رجل بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين، فإنّهما تغّرة يجب أن يقتلا.

وإنّما سكتت الأنصار عن دعواهم لرواية أبي بكر عن النبيّ (عليه الصلاة والسلام): «**الأئمّة من قريش**».

وهذه البيعة هي التي جرت في السقيفة.

ثمّ لمّا عاد إلى المسجد انثال الناس عليه وبايعوه عن رغبة، سوى جماعة من بني هاشم، وأبى سفيان من بني أميّة، وأمير المؤمنين علي بن أبى طالب(رضي الله عنه)، كان مشغولاً بما أمره النبيّ ﷺ من تجهيزه ودفنه، وملازمة قبره من غير منازعة ولا مدافعة...[١]

ملاحظات مناهجيّة

يستفاد من الرواية المتقدّمة مجموعة من النكات المناهجية، أهمّها:

أوّلاً: المنهج الاعتذاريّ، وهو الملتزم بتوجيه اختيارات السلف المتبوعين، وأبرزهم جيل الصحابة، وهو الذي سلكه الشهرستاني في موسوعته المختصرة، أجبره على التهوين من شأن أخطر انزلاق عرفته الأمّة، مدعيّاً بأنّ الأزمة قد انحلت نهائياً بتولية أبي بكر.

لكن الأحداث التاريخيّة أثبتت أنّ ما حدث في السقيفة لم يكن حلّاً نهائيّاً، بل هو في أفضل حالات حسن الظنّ بالمجتمعين في السقيفة، تسكين مؤقت وتغييب لمشكلة عويصة

---

١. *الملل والنحل*: ٢٤/١.

دون حلّها، وهي مسألة الجمع بين الإمامتين، السياسيّة والدينيّة، وشروط ذلك الجمع.

ثانياً: في قول بعض الأنصار للمهاجرين: منا أمير ومنكم أمير. وقوف صريح في مقابل النص. فعلاوةً على ما فيه من تجاهل تام للنصوص القرآنية الداعية إلى الوحدة، والأحاديث النبوية الكثيرة التي تؤكد عليها، ناهيك عن (حديث الغدير) الذي غاب تماما عن الأذهان، وبأي تأويل من تأويلاته، كأنّه لم يكن أبداً.

وهذا الموقف تعبير صريح عن وصول حالة الاستعداد للانشقاق والتفسيخ إلى مرحلة التطبيع الكامل، وإلّا لما تجرّأ أحد على النطق بمثل هذا القول. إذ كيف يقترح هؤلاء الذين بنوا دولة الإسلام الأولى بسواعدهم وسيوفهم أن تنقسم الرئاسة الأولى، والنبيّ ﷺ لم يُدفن بعدُ؟

ومن الواضح أن تطبيع الاستعداد للانشقاق، يعبّر عن مشكلة مناهجيّة عميقة، أحد أبعادها الهامّة هو الاجتهاد الاستقلالي في مقابل النصوص الكثيرة التي تدعو إلى الوحدة، مثل قوله تعالى:

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا...﴾.[١]

وقد يكون التأويل أيضاً عاملاً من عوامل مثل هذا التطبيع، والأقرب أن تكون كِلا المشكلتين المناهجيّتين قوّية الحضور في أذهان الأنصار.

ثالثاً: في تعليل قبول الأنصار لبيعة أبي بكر بالحديث: «**الأئمّة من قريش**».[٢] تجسيد آخر لنزعة التأويل طبقاً للمصلحة المشخّصة.

فمن الواضح أنّ هذا الحديث عام، ويمكن ادّعاء تخصيصه بأحاديث أخرى كثيرة

---

١. آل عمران: ١٠٣.

٢. نسب ابن خلدون الإجماع على قبول هذا الحديث، الذي استدل به أبو بكر؛ راجع: مقدمة *كتاب العبر*: ١٤٩/١.

مثل: حديث الغدير، وعدد كبير من الأحاديث التي خصت الإمام عليعليه السلام بالذكر كمرشح للإمامة. وقد اهتم بجمع هذه الأحاديث والتعليق عليها، الذين رأوا في هذا الاختيار المناهجي (تقديم العام على الخاص) خطأً فادحاً أثّر في مصير الأئمة أيّماتأثير.[١]

فإذا كان المراد العمل بوصيّة النبيّصلى الله عليه وآله، فإنّ اعتماد الحديث العام يستلزم تأويل جميع الأحاديث الأُخرى الخاصة، بحملها على خلاف ظاهرها.

المحصّلة

يتحصّل ممّا تقدّم أنّ اجتماع السقيفة كان تجسيداً لأزمة كبرى كان يعيشها المجتمع الإسلامي في أواخر عهد الرسولصلى الله عليه وآله. فالصدمة الحضاريّة الأولى التي اتّخذت زخماً كبيراً؛ بدخول أعراب الجزيرة أفواجاً في الإسلام، وبظهور أوّل بوادر المروق، وتشكّل أوّل فرقة ضالة، ونزول الملأ من قريش، وهم الطلقاء من أمثال أبي سفيان، وابنه معاوية، إلى الساحة السياسيّة من بابها الواسع.

ثمّ ادّعاء مسيلمة الكذاب النبوّة باليمامة، ومطالبته الرسولصلى الله عليه وآله بالتّخلّي له عن نصف الأرض، اختلطت المفاهيم في الأذهان، وكان من أصعب الأمور تطهيرها.

فلعل التزام الرسولصلى الله عليه وآله المداراة واجتناب الاصطدام مع التيارات الانشقاقيّة التي بدأت ملامحها تظهر متسلّحة تارةً بادّعاء الاجتهاد الاستقلالي، وتارةً أُخرى باللجوء إلى التأويل والتشكيك في إلزاميّة بعض الأوامر، أو إمكانيّة التنصّل من تنفيذها، أو إظهار التردّد بين الفوريّة والتراخي إلى غير ذلك من أساليب المناقشة، قد أوحى للكثير من كبار الصحابة بانفتاح باب المناقشة في جميع الأوامر التي يُظن بمخالفتها للمصلحة.

من هنا يتطلّب تقويم ما حصل في اجتماع السقيفة، وما تلاه من محاولات اعتذاريّة أو انتقادية، كانت سبباً في انشقاق الفرق الواحدة تلو الأُخرى، قراءة

---

١. راجع: مثلا: *الفصول المهمة في معرفة الأئمة*، لابن الصباغ المالكي: ١٦٣/١-٦٧٩.

موضوعيّة لواقع المجتمع الإسلامي من جهتين:

الأولى: حقيقة المشروع الإسلامي، وأهدافه الحضاريّة والاجتماعيّة.

الثانية: الموانع الحقيقيّة الواقفة أمام تطبيق المشروع الإسلامي، سواءً منها خصوصيّات المجتمع العربي الجاهليّ ورواسبها الفكريّة.

وفي الباب الآتي سوف يكون البحث متوازياً في كِلا هذين البُعدين.

أسئلة للمراجعة والتعمّق

أسئلة البحث الأوّل:

١. ماذا تفهم من عطف تعدّد فرق المسلمين على تعدّد فرق النصارى واليهود، في الأحاديث النبويّة الشريفة؟ وهل يُشعِر هذا بتعرّض الإسلام إلى مثل ما تعرّضت إليه الديانات السماويّة السابقة من التحريف؟

٢. هل يُعتبر مفهوم الفرقة الناجية ميزة للإسلام دون غيره من الديانات السماويّة؟

٣. عند مقارنة الروايات التي تذكر تعدّد الفرق، هل يُشعِر خُلوّ بعضها من ذكر الفرقة الناجية بأنّ خطر التحريف قد طال الحديث النبوي، كما طال الكتب المقدّسة في الأمم السابقة؟

٤. ماذا تفهم من نسبية القرب من الحقّ في روايات الفرقة الهالكة؟

٥. هل المزايدة في الدين من لوازم التطرّف وعدم تهذيب النفس؟

أسئلة البحث الثاني:

١. ما هي أهمّ ملامح الواقعيّة في مواقف النبيّ الأكرمﷺ مع أعداء الأمّة؟

٢. أين يمكن تصنيف الاجتهاد في مقابل النصّ من الناحيّة الشرعيّة؟

٣. هل كان قتل ذي الثدية (التهيمي) رمز الفتنة كافياً لِوأدها في المهد؟

٤. هل يعتبر نهي النبيّﷺ عن قتل التميمي تسليماً بالأمر الواقع، أم هو تأجيل وتفويض لهذا الأمر لخليفته؟

٥. هل في نهي الرسولﷺ عن قتل رأس الفتنة تحصين ووقايةً للمجتمع الإسلامي من أخطار أكبر؟ كيف ذلك؟

أسئلة البحث الثالث:

١. أورد الإمام مسلم في صحيحه: حدّثنا إسحاق بن إبراهيم، أخبرنا وكيع عن مالك بن

مغول، عن طلحة بن مصرف، عن سعيد بن جبير، عن ابن عبّاس، أنّه قال: يوم الخميس وما يوم الخميس؟

ثمّ جعل تسيل دموعه، حتّى رأيت على خديه كأنّها نظام اللؤلؤ، قال: قال رسول اللهﷺ: «ائتوني بالكتف والدواة [أو اللوح والدواة] أكتب لكم كتاباً لن تضلّوا بعده أبداً». فقالوا: إنّ رسول اللهﷺ يهجر... .[1]

وروى البخاري في صحيحه: حدّثنا قتيبة، حدّثنا سفيان، عن سليمان الأحول، عن سعيد بن جبير قال: قال ابن عبّاس: يوم الخميس وما يوم الخميس؟ اشتدّ برسول اللهﷺ وجعه فقال: «ائتوني اكتب لكم كتاباً لن تضلّوا بعده أبداً». فتنازعوا، ولا ينبغي عند نبي تنازع. فقالوا: ما شأنه أهجر! استفهموه. فذهبوا يردوّن عليه، فقال: «دعوني فالذي أنا فيه خير ممّا تدعوني إليه». وأوصاهم بثلاث، قال: «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم». وسكت عن الثالثة، أو قال: فنسيتها.[2]

أقرأ الحديثين وتأمل في سنديهما، وأجب عن الأسئلة الآتية:

١. هل أمامك حديثان أم حديث واحد؟ علّل ذلك.

٢. في حديث البخاري تلطيف وتهذيب للعبارات بالقياس إلى حديث مسلم، ما هو السبب؟

٣. ماذا تفهم من جرأة الصحابة على التنازع في محضر النبيّﷺ؟ وما هو مغزى نهره إيّاهم؟

۴. هل كان يجدّي نفعاً لو أمر النبيّﷺ أحد الأوفياء بكتابة الوصيّة رغم أنف الحاضرين من الصحابة؟

۵. ماذا تخمّن أن تكون الثالثة التي ادعي الراوي نسيانها؟ علّل ذلك بشواهد أخرى من السيرة الصحيحة.

---

١. *الجامع الصحيح*: ۵/ ٧۵ و٧٦.

٢. *صحيح البخاري*: ۵/ ١٣٧.

أسئلة البحث الرابع:

١. ما هي الدلالة الظاهرة عرفّياً من لقب أمير المؤمنين؟ ولماذا لم يلّقب الإمام علي عليه السلام بأمير المسلمين؟

٢. هل يمكن القول بأنّ تلقيب الإمام علي عليه السلام بأمير المؤمنين في حياة النبيّ صلى الله عليه وآله، هي ولاية عهد دينيّة علميّة، لا سياسيّة؟

٣. قرر جميع مناهج التعامل مع النص التي كانت متعايشة عند وفاة الرسول الخاتم، هل تتوقع اندثار بعضها؟

٤. في مقول: منا أمير ومنكم أمير، مغالطات خمس. أوضحها في مقال تحليلي.

ثانياً:
المصلحة السياسيّة والمنابر الدينيّة

البحث الخامس

محوريّة المنابر والخطابة المسجديّة

بمجرّد الإطلاع على محتوى وصيّة الغدير وموقف أكثريّة الصحابة منها، تطرح مجموعة من الأسئلة في اتّجاهات حلّ متباينة. وأهمّ هذه الأسئلة:

كان اجتماع الغدير شعبيّاً بامتياز، وقد حضره الألوف، وكان الرسول الأكرمﷺ في أوج اقتداره، وكان من المستبعد، حينئذ، أن يجرُء أحد على الردّ عليه، فلماذا لم يستغلّ هذه الفرصة لتأمين إنجاز الوصيّة، بإيكال مهمّة حفظها وضمان تطبيقها إلى أخلص المؤمنين، وهم لم يكونوا قلّة آنذاك، وترك الوصيّة دون ضمانات إجرائيّة؟

أمام هذا السؤال تعدّدت الإجابات:

فمن قائل: بأنّ الرسولﷺ كان يعلم بأنّ الأكثريّة الساحقة من المسلمين، وفي طليعتهم قريش والأعراب الداخلين حديثاً في الإسلام، سوف يثورون على كلّ نظام يفرضه بالقوّة. علاوةً على هذا، فإنّه قد كان يعلم بوجود مدّعين للنبوّة، في حياته، مثل: **مسيلمة الكذاب**، أو بعده، مثل: **طليحة الأسدي**، **والأسود العنسي**، ممّا يحكم على الدولة الإسلاميّة بالاضمحلال والانهيار.

وقائلٍ: إنّ هذه الوصيّة كانت إرشاديّة ـ من البداية ـ ولا يفهم منها إلا الرجحان

والاستحباب، وبالتالي فإنّ أمر تنفيذها أو عدمه موكول إلى تشخيص المسلمين لمصلحة الأمّة من بعده.

وقائلٍ: إنّ عدم اتّخاذ ضمانات إجرائيّة كاشف عن أن مضمون الوصيّة قابل للتأويل، وأنّه من الممكن حمل ألفاظ الولاية على: **المحبّة**، فيكون قول الرسول ﷺ: «**من كنت مولاه فعلي مولاه**» لا يعني: أكثر من القول: **من كان يحبني فليحب علياً**.

أمّا العبارات الأُخرى المستعصية على التأويل مثل:

«انصر من نصره، واخذل من خذله، ووالى من والاه، وعادي من عاداه».

فإنّها إمّا أن تصنّف ضمن المُجمل، أو أن يشكّك في وجودها أصلاً ضمن متن الحديث، كما تدلّ عليه الأحاديث الكثيرة الخالية من تلك الإشارات الصريحة.

ويلحق بهذا الاتّجاه، القول بانحصار مضمون الولاية التي نص عليها حديث الغدير في الإمامة الدينية والعلمية، دون القيادة السياسية، وهو ما تحقق بحكم الأمر الواقع، كما سيأتي.

وهناك اتجاه رابع جديد[1] حاول تفسير ما حصل في السقيفة باللجوء إلى مفهوم البداء، وستأتي مناقشته في الباب المقبل.

هذه الاتّجاهات الأربعة، وخاصّة الثلاثة الأولى منها، تطوّرت على مرّ التاريخ ضمن مدارس فكريّة وعقائديّة متباينة.

أمّا هذا التباين بين الإجابات، ينقدح تفسير لا يخلو من قوّة: إنّه تباين مصادر المعرفة. فإلى أيّ حدّ يمكن اعتماد هذا التفسير؟

وما هي مصادر المعرفة في الثقافة الإسلاميّة؟

أليست منحصرة في الكتاب والسنّة؟

أم أن المقصود هو **مصادر المعرفة المتاحة، لعامّة المسلمين**، حيث إنّ الحديث

---

١. برز هذا الاتّجاه في ندوات منتدى تحريك السواكن، بالجامعة التونسيّة ونشرت آراؤه في بعض أعداد نشرية *المجدد*، وتضمّنت تقريره بعض أبحاث *خماسيّة عصر الختم*.

النبوي، وتفسير الآيات الكريمة لم تكن، بالضرورة، في متناول كلّ مسلم.

هنا تطرح مسألة جدّية وخطيرة: **إنّها مسألة طبيعة أدوات المعرفة المتاحة.**

١. أدوات المعرفة المتاحة لدى الجيل الأوّل

إنّ طرح مسألة أدوات المعرفة في ذلك العهد يثير مجموعة من التساؤلات الفرعيّة الهامّة، فمِنَ المعروف أنّه لم يكن بين يدي الجيل الأوّل كتب يتداولونها، بل بعض الجلود والعظام المتناثرة. وقصّة جمع القرآن الكريم بالتدريج في عهد الخليفة الثاني، ثمّ استنساخه في عهد عثمان ـ أيّ: بعد حوالي عقدين من انقطاع الوحي في شكله النهائي بناء على نسخ نادرة ـ تدلّ على ندرة هذه الأداة المعرفيّة الهامّة في زمن النبيّ ﷺ.

ومن الواضح أنّ الثقافة الإسلاميّة في الجيل الأوّل كانت شفويّة، لا كتابيّة فكانت الخطابة هي الأداة المعرفيّة الأولى والأهمّ بلا منازع.

حول شفويّة أدوات المعرفة

يتحصّل إذاً: إنّ الاختلاف الذي شقّ صفوف الجيل الأوّل يعود بدرجة أولى إلى تعدّد وتباين مصادر المعرفة الشفويّة. يطرح السؤال نفسه بقوة: إلى أيّ حدّ نستطيع أن نجزم بأمانة هذه الأداة الشفويّة وقدرتها على الضبط والنقل الحرفي؟ على فرض خلو الناقل من الخلفيّات التي يمكن أن تخدش في وثاقته.

وإذا لاحظنا ما كان يتميّز به المجتمع الإسلامي عقيب وفاة الرسول ﷺ من تنوع في الرواسب الثقافيّة، فلنا أن نتساءل: أليست أدوات المعرفة الشفويّة خاضعة بنسبة كبيرة لاختلاف المرجعيّات الفكريّة؟

هذه المسألة في غاية الخطورة والأهميّة، وهو أمر سيأتي بحثه في الباب المُقبل.

قد يُقال: إنّ الاختلاف في تلقي المعرفة الشفويّة إنّما يستفحل ويتعمّق مع تعدّد الوسائط. وإنّ النقل عن النبيّ بلا واسطة قد لا يكون سبباً في اختلافات عميقة.

إلا أنّ الذي بإمكانه أن يبعث على التّعجب حقاً، فهو تباين مواقف رجال الجيل الأوّل، الذين عاصروا الرسول ﷺ والسقيفة. فالكثير منهم قد أخذ منه مباشرة.

فهل كانت مصادر المعرفة عندهم أيضاً متباينة إلى هذا الحدّ؟

هنا يأتي البحث الإناسي (الإنثروبولوجي) الجامع ليتكفل بدراسة الظروف الموضوعيّة لهذا التحول الخطير، فيطرح السؤال الأوّل:

ما هو سهم تباين أدوات المعرفة في هذا التحوّل الخطير؟

عنصر الإجابة الأوّل الذي ينقدح بأدنى تأمّل وبمراجعة ما تقدّم في الفصل السابق هو: إلى جانب مسألة أدوات المعرفة، هناك قطعاً موجهات أُخرى لسلوك المسلمين، وهي تشكيلة من المؤثرات الثقافيّة والاجتماعيّة الموروثة من الجاهليّة، من ناحية، وكمٌّ لا بأس به من تراث الأديان والحضارات الأُخرى المعاصرة، من ناحية أخرى.

في هذه المقدّمات سوف نكتفي ببيان أهميّة الأدوات المعرفيّة وموقعها في التوجيه السياسي والثقافي، أمّا بقيّة عناصر الإجابة، فتحتاج إلى تحليل إناسي متكامل سيكون موضوع الباب المقبل.

إلا أنّ الترسبات الثقافة الجاهليّة، لها أدواتها الخاصّة. وهذه الأدوات قد استطاعت الاختلاط بأدوات المعرفة الإسلاميّة.

من الموجهات الأخرى للاختلاف: الشعر

إن أهمّ أدوات انتقال المعرفة في العهد الجاهلي، بلا منازع، الشعر.

والشعر بما هو وسيلة انتقال للقيم الجاهليّة، قد أدانه القرآن الكريم إدانةً صريحة بقوله: ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمْ الْغَاوُونَ﴾،[1] كما أنّ الله سبحانه قد أكدّ على تنزيه رسوله عن قول الشعر، بقوله:

---

١. الشعراء: ٢٢٤.

﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ * لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾.[١] وقد علّل تعالى هذا التنزيه، بأنّ الخطاب القرآني إنّما هو موجّه للقلوب الحيّة، وليس للغاويين الذين يستهويهم الشعر.

ولكن حالة الدفاع فرضت على المسلمين الاستفادة من هذه الأداة الفعالة، فأصبح حسّان بن ثابت، شاعر المدينة، شاعر الرسولﷺ، ونافح عنه وعن الإسلام بقوّة. كما أنّ هناك قسماً من الشعر قد وقع تخصيصه من الإدانة، وقد جاء في الأثر. «إنّ من الشعر لحكمة»، وقصّة الرسولﷺ مع كعب بن زهير الشاعر، معروفة،[٢] وهي تدلّ بوضوح على أهميّة الشعر وتأثيره إلى حدّ قد يستوجب إهدار دم الشاعر، عندما يتحوّل شعره إلى أداة تخريب وإفساد في الأرض.

حاصل القول: إنّ الشعر قد فرض نفسه كأداة مؤثّرة وفعالة إلى جانب الخطابة.

فكان **حفظ الشعر**، **وأيام العرب**، وقصصهم، ينافس حفظ القرآن الكريم منافسة شديدة إلى حدّ أنّ الوجاهة الاجتماعيّة قد تتقوم بالأوّل أكثر من الثاني.

والجدير بالإشارة هنا، أنّ أبا بكر *الصديق* وابنته أم المؤمنين عائشة، كانا من المعروفين بحفظ أشعار العرب وأيّامهم، وهذا ما يفسّر جانباً من الوجاهة الكبيرة التي كانا يتمتعان بها كما، بعد الرسولﷺ، حتى لدى حديثي العهد بالإسلام، مثل الطلقاء.

والحقيقة أن المشكلة الأساسيّة في الشعر، تكمن في مضمونه وليس في شكله، فهو الأداة التي تروّج للوهم. وقديماً قيل **أعذب الشعر أكذبه**. ومن هنا كان بقاء هذه الأداة في سدّة الهيمنة الثقافيّة من أكبر المشكلات التي عانى منها مسلمو صدر الإسلام.[٣]

---

١. يس: ٦٩ و ٧٠.

٢. *المستدرك*: ٥٧٩/٣ ـ ٥٨٤.

٣. ظهرت خطورة الشعر بشكل خاصّ في حرب الجمل: راجع: *قراءة في سفر التكوين الكلامي*؛ و *بحوث وحدوية في أصول الطائفية*: الجزء الأوّل.

فقد بقي الشعر على شعبيته وجماهيريّته، وحافظ على سيولته وسهولة انسيابه بين الأذهان، ممّا جعله شديد التأثير بين عامّة المسلمين.

٢. المنابر الدينية في مواجهةٍ غير متكافئة

يتحصّل ممّا تقدّم أنّ الثقافة الشفويّة في أواخر عهد الرسولﷺ، وبعده كانت محكومة غالباً بأداتين:

الأولى: جاهلية، وهي الشعر.

والثانية: إسلامية، وهي الخطابة المنبريّة، وحلقات الدرس.

أمّا حلقات الدرس، فقد كانت محدودة ومقتصرة على النخبة عادةً، في حين انحصرت الخطابة المنبريّة في المساجد، أو لدى من كان يبعثهم النبيّﷺ بين القبائل لتعليم الناس دينهم. فكانوا جيلاً جديداً من الخطباء، غير ما كان يعرفه العرب سابقاً.

أمّا الشعر، فقد حافظ على سيولته الكاملة، ولم يفقد من رونقه شيئاً، وكلّ ما في الأمر أن أسماء آلهة العرب قد غابت عن أبياته، بينما بقيّة المضامين على ما هي عليه.

لهذا يمكن القول بأنّ المعركة بين الخطابة المنبريّة والشعر لم تكن متكافئة.

أهميّة منبر الجمعة والخطابة المسجديّة

كانت خطبة الجمعة، والمنبر الديني عامة، ظاهرة جديدة عند العرب، وإن لم تكن تخلو من وجوه شبه مع قداس يوم الأحد في كنائس النصارى. فكانت تجتذب كلّ من حضر المدينة يوم الجمعة، وقد ورد عن النبيّﷺ أحاديث كثيرة في تعظيم شأنها وتحريم تركها، حتّى عدّ من تركها عامداً ودون عذر ثلاثاً، كافراً.[١]

هذا التأكيد له مبرّراته الواضحة: **منبر الجمعة، هو الأداة الثقافيّة الجامعة الوحيدة التي يمكن أن تعبأ الجماهير لحضورها.**

---

١. القدر المتيقّن من هذا التحريم هو تركها مع حضورهﷺ.

ولكن، ماذا يمكن لهذه الأداة، على عظمها، أن تفعله، مع محدوديّتها الزمنيّة؟

كان لا بدّ للمسجد أن يلعب دوراً تعبويّاً دائماً، فكانت حلقة العلم مستمرّة فيه، وكان الآذان للصلوات فرصة متكرّرة لجمع الناس وتبليغ كلمة الله إليهم.

مع كلّ هذا، فإنّ منبر الجمعة، وكذلك المنابر المسجدية اليومية، تبقى محكومة بالمحدوديّة المكانيّة، فهو لا يتجاوز من حضر المدينة، وبعض مراكز الإشعاع القليلة الأُخرى في جزيرة العرب.

مشكلة التلقّي الشفوي

كانت ثقافة العرب شفويّة كما أسلفنا، ومن الطبيعي أن يكون الناس متفاوتين في الحفظ والضبط، وكان الصحابة متفاوتين في قابلياتهم للحفظ والضبط تفاوتاً كبيراً تعكسه الروايات الكثيرة التي تنقل استفسار بعضهم من البعض الآخر عمّا فاتهم في شرح هذه الآية أو تلك. فاشتهر بين الصحابة عدد قليل من الحفّاظ الذين يطمئن الجميع لنقلهم ودقّة حفظهم، مثل: **عبد الله بن عبّاس، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب**. وكان أشهرهم على الإطلاق؛ **الإمام علي**ع الذي لم يُزَكِّ الرسولﷺ أحداً غيره بشكل مطلق، عندما قال: «**أنا مدينة العلم وعلي بابها، فمن أراد المدينة فليأتيها من بابها**».[1]

وإن هو قد ذكر ابن عبّاس أيضاً وتنبّأ له بمستقبل علمي باهر ملقباً إيّاه (**بحبر الأمّة**)، فإن ذلك يعود إلى تتلمذه على يد أمير المؤمنين عليع، حيث توفي الرسولﷺ وابن عبّاس لم يبلغ الخامسة عشر بعدُ.

تلك إذاً: مشكلة الثقافة الشفويّة: إنّها تحتاج إلى حفّاظ يصدق عليهم قوله تعالى: ﴿...وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾.[2]

---

١. *مدخل مناهجي إلى علم الكلام*: ١١٤، بحث مدينة العلم وبابها وتعدد المرجعيات.

٢. الحاقّة: ١٢.

أمّا بقيّة الصحابة، فمهما علت منزلتهم في الإسلام، ومهما عظمت سابقتهم في نصرةالدين، فإن حفظهم لا يمكن أن يرقى إلى حفظ من شب على الإسلام، فكانوا معرّضين للخطأ والنسيان والاشتباه بجميع أشكالها.

البحث السادس

محدوديّة الأدوات الدعائيّة أمام حاجة السلطة

بناءً على ما تقدّم يظهر أنّ أيّ سلطة مركزيّة تريد بسط نفوذها على بلاد الإسلام، بعد النبيّ ﷺ، كان عليها أن تضع اليد على أهمّ الأدوات الدعائيّة والتبليغيّة المهيمنة على الناس، والموجهة لشعورهم وسلوكهم.

وقد مرّ أنّ الثقافة الشفويّة الرائجة آنذاك، كانت محكومة بأداتين إعلاميّتين مهيمنتين: الشعر والخطابة المنبريّة.

من هنا لم يكن من المتصوّر أن تتخلّى أيّ سلطة ـ باختيارها ـ عن هاتين الأداتين. وما أن استقر نظام السقيفة حتّى ظهرت الحاجة الماسة إلى الاقتباس من الحضارات المجاورة، باصطناع الأجهزة والدواوين وإن كان ذلك في شكل جنيني.

لكن لم يكن من اليسير على سلطة الخلافة توظيف أداتي الدعاية والتبليغ الثقافي الأساسيتين، لأسباب لا بدّ من الوقوف عليها.

١. محدوديّة الأدوات الدعائيّة الرسميّة

إذا نظرنا إلى الأداتين الثقافيتين الرئيسيتين ـ أيّ: الشعر والخطابة ـ كلّ على حدة، وقفنا على شدّة التعقيد الذي ميّز عمليّة إخضاعهما وتوظيفهما، من قبل النظام الناشئ من السقيفة، وهو نظام الخلافة الإسلاميّة الراشدة. ولكن هذا التعقيد كان بعلل مختلفة بين الأداتين.

ضعف قابليّة الشعر للهيمنة السلطويّة

الشعر هو: **تعبير لفظي منظم عن شعور ينتاب الفرد.** فهو إذاً: تدفّق إحساسي ذاتي بطبيعته، والأذن العربيّة تلقف الشعر وتحفظه فوراً، ثمّ تتولّى الألسن تناقله والتغنّي به فتنتقل القصيدة الشعريّة من أدنى الجزيرة إلى أقصاها، في سرعة تقارب سرعة الصوت لا يكاد يوقفها شيء.

فسيولة الشعر إذا تعصمه من الوقوع تحت تأثير أيّ سلطة مركزيّة.

فلم يكن أمام الحكام والأمراء والمتنفذين، طوال التاريخ، من حلّ لمشكلة الطبيعة المتمردة للشعر، ودرء خطره واستجلاب نفعه سوى شراء ذمم الشعراء؛ إمّا بإغداق العطايا والهدايا مقابل المديح والثناء، و إما بشراء سكوت الشعراء أحياناً.

هكذا لم تكن هيمنة نظام الخلافة على الشعر والشعراء إلا مقطعيّة وخفيفة، ولا تتعدّى حفظ الخطوط الحمراء، كما نلاحظه في قصّة: **الشاعر الحطيئة مع الخليفة الثاني عمر بن الخطّاب الذي حرّم عليه الهجاء وضيّق عليه.**[1]

إلا أنّ الفتنة الكبرى التي بدأت في عهد عثمان وانتهت باستيلاء معاوية بن أبي سفيان على السلطة، واستبداله الملك العضوض بالخلافة الراشدة، قد أعادت الاعتبار بشكل كامل للشعر بأغراضه القديمة، مثل: **الفخر والهجاء الجاهليين.** وقد تجلّى ذلك في أجلى صوره في حرب الجمل، حينما كانت أطراف الصراع تلهب حماسة أنصارها بأبيات من الشعر، عرف منشدوها كيف ينتقونها.[2] بذلك يتّضح أن موقع هذه الأداة الدعائيّة المفضلّة عند العرب، لم يتزلزل أبداً في صدر الإسلام، وظلّ الشعر الحصن الحصين الذي تحتمي به القيم الجاهليّة، في مقابل الثقافة الإسلاميّة الجديدة.

---

١. *بحوث وحدويّة في أصول الطائفيّة*: الجزء الأوّل، رواية زيد بن أسلم عن حال الحطيئة مع عمر وابنه.
٢. *تاريخ الأمم والملوك*: ٥١٩/٣، ٥٣٧.

ضعف تأثير الخطابة المنبريّة الرسميّة

أمّا الخطابة المنبريّة، فكانت الأداة الأطوع والأسرع إلى الدخول في طاعة الحكّام مهما تبدلت مشاربهم. وتكرس هذا الدور السلطوي منذ إرساء نظام السقيفة واستقراره تحت حكم الخلفاء الراشدين واستمر بعدهم.

فأئمّة المساجد وخطباء المنابر جميعاً كانوا ولاة للخلفاء، أو عمّالاً يعلمون تحت نظر الولاة. وحتى في الجيوش والعساكر كان أمير الجند، غالباً، هو إمامهم في الصلاة وخطيبهم أيام الجمعة، دون أن يكون أعلمهم وأورعهم وأقرأهم، بالضرورة.

فربّ والٍ أو عامل على منطقة أو مدينة يفتضح فسقُهُ بعد فترة، فيكتشف الناس، فقط حينئذ، أنهم كانوا يصلّون وراء فاسق.

ولعل قصّة **الوليد بن عقبة**، والي عثمان على الكوفة، الذي أقيم عليه حدّ شرب الخمر بعد أن صلّى بالناس وهو سكران، أبرز ما يمكن أن يضرب مثلاً لهذه الظاهرة.[١] وقبل ذلك فإن قصة **المغيرة بن شعبة**، والي البصرة من قبل الخليفة الثاني عمر، كانت، أبرز مثال على هذه الظاهرة. فقد شهد على المغيرة ثلاثة شهود عدول بالزنا، ولم ينقذه من حدّ الرجم إلّا تردّد الشاهد الرابع في بعض جزئيات الوصف، بعد أن توسّل إليه المغيرة.[٢]

هذه النماذج وغيرها مما قد يكون أقوى دلالة، كتلك التي حصلت خاصّة من بعض عمال وولاة الخليفة الثالث عثمان، لم تكن لتحفظ للخطيب المنبري الرسمي أيّة مرتبة من مراتب القدسيّة لدى العوام... فكان تأثير هذه المنابر ضعيفاً ومحدوداً ونشأت في عرضها، وبالتدريج، منابر شعبية وغير رسميّة لم تكن تخضع لأيّ توجيّه أو مراقبة.

وتبعاً لذلك، حدث خاصّة بعد عهد الخلفاء الراشدين، ما يمكن تسميّته بالانفصال

---

١. *تاريخ الأمم والملوك*: ٣٦٤/٣، ٣٦٥.

٢. *وفيات الأعيان*: ٣٦٤/٦ ـ ٣٦٨.

التدريجي بين الثقافة الإسلاميّة الشعبيّة، بأدواتها غير الرسميّة، والثقافة الإسلاميّة الرسميّة، وهي ثقافة الخطابة المنبريّة، بشكل رئيسي.

٢. بعض المناهج والأدوات السلطويّة

يمكن القول أنّ جهاز الخلافة في نظام السقيفة، قد كرّس نوعاً من الاستقالة عن التوجيه الثقافي الدقيق الذي كان يحظى به المسلمون في عهد الرسولﷺ.

لكن، لم تكن هذه الاستقالة عن التوجيه الفكري والعلمي أمراً مطّرداً؛ خاصّة طيلة حكم الخليفتين الأوّل والثاني؛ وإلّا كان يلزم من ذلك الفقدان التدريجي للمشروعيّة الرمزيّة أيضاً.

على العكس من ذلك سجّل لنا التاريخ مقاطع حاسمة من تدخلات جهاز السلطة في الشأن العلمي والتشريعي؛ وخاصّة في عهد عمر بن الخطّاب، الذي اشتهرت مساجلاته الكثيرة في عدّة مسائل فقهيّة مع بعض الصحابة، واستعماله العنف لفرض رأيه أحياناً.

وحيث إنّ المراد هنا ليس تقويم سيرة الشيخين واجتهاداتهما الشهيرة، التي يصنفها منتقدوهما تحت عنوان: **الاجتهاد في مقابل النصّ**،[1] فنكتفي بالإشارة إلى التدخلات الأداتيّة التي كان لها التأثير الحاسم في توجيه حركة الفكر الإسلامي، في صدر الإسلام. وهذه التدخّلات على نوعين: **التقنين والتعيين**.

أوّلاً: التقنين:

من أهمّ مظاهر التقنين الثقافي؛ تحريم عمر تدوين الحديث وكتابته؛ محتجّاً بالخوف من اختلاطه بالقرآن. وقد كان لهذا التقنين أشدّ التأثير في تعميق تأثير الثقافة الشفويّة.[2]

ثانياً: التعيين:

من أمثلة التعيينات الثقافيّة، تنصيب (تميم الداري) كمحدّث وراوٍ وحيد مرخّص

---

١. *النص والاجتهاد*.

٢. *منع تدوين الحديث*.

له في الكلام قبل خطبة الجمعة. ولتميم الداري روايات عجيبة، وتنسب إليه إسرائيليّات كثيرة، بل إنّ موقع تميم الداري ورواياته في أذهان العامّة ـ وحتّى بين أهل العلم ـ يشكّل تجسيداً لبوادر انشقاق مناهجي وعقائدي خطير، ينطلق من القول بإمكان رواية النبيّ ـ في أمر غيبي ـ عن غيره من الناس.

فقد نقل ابن عبد البرّ:

...روى الشعبي عن فاطمة بنت أحمد بن قيس، أنّها سمعت النبيّ يذكر الدّجال في خطبته، وقال فيها: حدّثني تميم الداري وذكر خبر الجسّاسة، وقصّة الدّجال، وهذا أولى ممّا يخرجه المحدّثون في رواية الكبار عن الصغار.[1]

ولا يخفى ما في هذا النقل من خطر على صحّة إسناد العقائد إلى المولى.

وقد اشتهر أيضاً من بين الرواة الذين حظوا بتشجيع الخلفاء: كعب الأحبار. وقد كان يهوديّاً فأسلم بعد سجّلات كثيرة، والظاهر أنّه لم يتخلَّ عن كثير من اعتقاداته السابقة. ورغم هذه التعيينات، فإنّ بعض هؤلاء الذين أرادهم الخليفة أدوات ثقافيّة مكملة لسلطة الخلافة، كانوا لا يتحرّجون من مخالفته ونقض أوامره كلّما اصطدمت مع معتقداتهم، وهو ما بدر من تميم الداري نفسه، عندما رفض الانصياع لأمر عمر بترك ركعتي ما بعد العصر.[2]

٣. بداية تعدّد المرجعيّات

رغم استقرار المشروعيّة السياسيّة في أذهان عامّة المسلمين، لم يكن للنظام المنبثق عن السقيفة أية مشروعيّة ثقافيّة ذاتيّة، وإنّما كان يستمدّ مشروعيّته من مشروعيّة نخبة الصحابة من المهاجرين والأنصار.

لهذا فإنّ حركة الفكر، وتطوّر العلم في صدر الإسلام ـ خاصّة في العقود الثلاثة

---

١. *الاستيعاب*: ١٩٤/١.

٢. *وضوء النبي*: ٢٧٣/١ و٢٧٤.

التاليّة لوفاة النبيّ ﷺ ـ خاضعة لحالة من التعدّدية الثقافيّة التي قد تصل أحياناً إلى ما يشبه الهرج والمرج الفكري.

وقد زاد هذا الطين بَلّةً منع الخليفة الثاني عمر، المحدّثين والمتعلّمين والرواة من تدوين الحديث واشتداده في ذلك، ممّا جعل الواسطات إلى النبيّ ﷺ تتعدّد قبل أن ينقضي جيل الصحابة.

في هذا الخضم برز رواة من ذوي السابقة في الأديان الأُخرى، مثل: **تميم الداري النصراني، وكعب الأحبار اليهودي**. ففسح لهم جهاز الخلافة المجال لترويج معارفهم بعد أن اعتقدوا فيهم العلم والفضل. فتعمقت بذلك حالة التعدّدية في المرجعيّة الثقافيّة، فكلّ كان يقول قال الرسول ﷺ، ولكنّهم لا يتّفقون أحيانا فيما ينقلونه، حتّى بقيّة بعض أوليّات الشريعة، مثل: **كيفيّة الوضوء والصلاة محلّ اختلاف**، والحال أنّ شهود العيان كانوا ما يزالون يعدّون بالمئات.

إذاً: كان هذا حال بعض أهم مصادر العلم والفكر زمن الخلافة الراشدة التي يوجد شبه تسالم بين الجمهور على مشروعيّتها السياسيّة. فلنا أن نتساءل عن الأوضاع التي يمكن أن تتردّى إليها الساحة الثقافيّة في ظلّ نظام استبدادي فاقد للمشروعيّة السياسيّة. مثل هذا النظام لم يتأخّر في الظهور، فكان معاوية بن أبي سفيان، باستيلائه على الخلافة سنة ٤١ هجريّة، أوّل ملوك الإسلام بلا منازع، كما لقبه ابن كثير الدمشقي في *البداية والنهاية*.[١]

وفي عهده شهدت الساحة الثقافيّة أوّل استقطاب واضح ورسمي، فتوزّعت بين ثقافة السلطة وثقافة المعارضة، وكان لكلّ منهما أدواته الثقافيّة الخاصّة، وهو ما نستعرضه ضمن إشارات المبحث الآتي.

---

١. *البداية والنهاية*: ٢١/٨.

أسئلة للمراجعة والتعمق

أسئلة البحث الخامس:

١. ما هي أهمّ صفات الثقافة العربيّة في فجر الإسلام؟

٢. ما هو تأثير غياب التدوين والكتابة في تطوّر العقائد؟

٣. هل يمكن أن يكون الشعر من موجّهات الاختلاف؟

٤. هل كان بإمكان الخطابة المنبريّة في صدر الإسلام أن توحّد العقائد؟

٥. هل يمكن لنظام سياسي في صدر الإسلام الاستغناء عن منبر الجمعة؟ لماذا؟

أسئلة البحث السادس:

١. هل يمكن أن يتحوّل الشعر أداة استبداديّة بيد السلطة؟ كيف؟

٢. قارن بين تأثير الشعر وتأثير الخطابة المنبريّة في تطوّر العقائد.

٣. هل كان بإمكان الخلفاء حقيقة إعلان استقالتهم العلميّة؟ لماذا؟

٤. قارن بين منع تدوين الحديث، من جهة، والسماح للمسلمين الجدد بالعمل الثقافي، من جهة أخرى. ماذا يمكن أن تكون الخلفيّة الكامنة وراء هذين الإجراءين؟

٥. حلّل هذا القول وناقشه: **إنّ اختلاف الصحابة في كيفيّة وضوء النبيّ ﷺ وصلاته يسقط حجيّة النقل الشفوي للسنّة.**

ثالثاً:

تدوين العقائد الدينيّة بين السلطة والمعارضة

البحث السابع

الأدوات الثقافيّة في ظلّ الاستقطاب السياسي

كان عصر الخلافة الراشدة عهد هيمنة مرجعيّة النخبة الصحابيّة. وقد كان من الطبيعي أن تصبح تلك الاختلافات التي سبقت الإشارة إليها، والتي لم تزد الأيام إلّا في احتدامها، عاملاً قويّا في تنوع هذه المرجعية وتشتت مراكز المشروعية فيها.

ولم يكن بمقدور أيّ خليفة أن يضع يده على هذه المرجعيّة المركّبة تركيباً غير متجانس، فيوجهها أي وجهة أراد.

إلّا أن هذا التركيب غير المتجانس كان مآله التزلزل التدريجي؛ فقد كان تباين المواقف من السقيفة والتطوّرات الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي رافقت الموجة الأولى من الصدمات الحضاريّة، قد أوجد ـ بالتدريج ـ اتجاهات فكريّة ومرجعيّات متعدّدة تزداد تباعداً على مرّ الزمن.

في الباب المقبل سوف نُلقي بعض الضوء على مجمل هذه التطوّرات وآثارها، أمّا هنا فنريد فقط أن نشير إلى نتائجها الأداتيّة، لنستكمل صورة أجهزة الثقافة وأدوات توليد الفكر التي كانت متاحة في صدر الإسلام، وهذا هو أحد أهمّ أغراض هذا التمهيد.

وبين يدي هذا البحث لا بدّ من توضيح معنى الاستقطاب السياسي والاجتماعي، ومغزى تعدّد المرجعيّات الفكريّة.

١. ظاهرة الاستقطاب والتعدّد الثقافي

يمكن تعريف الاستقطاب الثقافي: بأنّه تزاحم بين قوى مؤثّرة متعدّدة ومتواجدة في فضاء ثقافي واحد.

وعادة ما ينصرف مفهوم الاستقطاب إلى تزاحم مؤثر يشكّل كلّ واحد منها قطباً، يحاول اجتذاب العناصر الفاعلة نحوه.

أمّا حالة تعدّد الأقطاب، فعادة ما يُطلق عليها بالتعدّدية الثقافيّة أو تعدّد المرجعيّات الثقافيّة.

حول سلبيّة الاستقطاب وإيجابيّة التعدّد

كثيراً ما يعتبر استقطاب صفة سلبية، بينما ينظر إلى التعدّد، عادة، من زاوية حسن الظنّ والتفاؤل. والسبب في ذلك هو أنّ حالة الاستقطاب الثنائي قد تكون مدعاة إلى التطرّف؛ لأنّ العناصر الفاعلة مدعوة إلى الانجذاب إلى أحد القطبين ومواجهة القطب الآخر.

وقد تتحوّل المواجهة إلى فتنة هوجاء تشل الطاقات الفاعلة في المجتمع وتدمره، في حين أنّ التعدّد في المرجعيّات الثقافيّة، قد يضفي على المجتمع مسحة من التسامح، فيتمكّن من تهميش عوامل التطرّف والدمار وتقليص تأثيرها.

هذا كلّه من وجهة نظر إناسيّة عرفيّة، أيّ عندما تكون الثقافة عرفيّة لا دينيّة.

فماذا عن الاستقطاب والتعدّد المرجعي في الفضاء الثقافي الديني؟

الجواب يحتاج إلى بحث إناسي تطبيقي؛ ولا يبدو أنّ هناك قاعدة تصلح لجميع الفضاءات الدينيّة مهما اختلف الزمان والمكان. وفي الباب القادم سوف تتّضح معالم الإجابة في موضوعنا الخاصّ، وهو الفضاء الثقافي الإسلامي في صدر الإسلام.

ونكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ الحالة العامة للفضاء الثقافي الإسلامي بعد السقيفة، كانت تعدّد المرجعيّات وليست استقطاباً ثنائياً؛ عدا استثناءات قصيرة زمنياً، لا تشكّل خدشاً جدّياً في القاعدة الكليّة.

نظرة على الأقطاب والمرجعيّات في القرن الأوّل

يشكل جهاز الخلافة بالتعريف المتقدّم في **المبحث** السابق، قطباً ثقافياً تتراوح قوّة تأثيره، شدّة وضعفاً، تبعاً لقوة شخصيّة الخليفة، ولقوّة الأطراف المناوئة.

فمثلاً: بلغت شدّة تأثير هذا القطب في عهد الخليفة الثاني من القوّة، بحيث تمكّن من فرض تشريعات، يقول منتقدوه: إنها مخالفة لظواهر الكتاب العزيز، ولما كان يُفهم من سنّة النبيﷺ، بعد أن رأى مصلحة قوية في ذلك. ولعل أهم هذه التشريعات وأشدّها تأثيراً في المجتمع الإسلامي، كيفية توزيع العطاء بين المسلمين بحسب سوابقهم الجهادية.[1]

في مقابل ذلك نزلت قوّة تأثير هذا القطب إلى حدّها الأدنى في النصف الثاني من ولاية الخليفة الثالث عثمان بن عفّان، بعد انكشاف ضعف الكثير من ولاته، وافتضاح فسق بعضهم، علاوة على إصراره على الدفاع عنهم، أحياناً، واشتداد قوّة معارضة كبار الصحابة(رضوان الله عليهم) في المدينة له.

وزاد في إضعافه، موقف أمّ المؤمنين عائشة منه، وهي التي ذهبت شوطاً بعيداً في إسقاط الشرعيّة عنه، حتّى بلغت حدّ إهدار دمه قائلةً: **اقتلوا نعثلا فقط كفر.**[2]

وليس فوق هذا القول قول!

وأمام محور الخلافة وقفت محاور أربعة رئيسيّة شكّلت مرجعيّات ثقافيّة ذات

---

١. *عبقرية الإسلام في أصول الأحكام*: ٢٧٥.

٢. *تاريخ الطبري*: ٤٧٧/٣؛ و *الكامل في التاريخ*: ٢٠٦/٣.

مواقف متفاوتة من جهاز الخلافة ومرجعيته، وهي:

أ) مرجعيّة أهل بيت النبي ﷺ.

ب) مرجعيّة المهاجرين والأنصار الأوائل.

ج) المرجعيّة القبليّة القرشيّة.

د) المرجعيّة الثورويّة التكفيريّة،[١] **التي جسدها الخوارج.**

وإلى جانب هذه المرجعيّات الأربع برزت مرجعيّات صغيرة متشخّصة بأفراد متميزين، مثل: **كعب الأحبار** و**تميم الداري**... إلخ.

وكذلك مرجعيّات منشقة عن تلك المحاور، أو تدّعي الانتساب إليها زوراً وبهتاناً مثل: الغلاة، وأوّلهم السبئيّة والكيسانيّة، كما سيأتي في محلّه.

كلّ واحدة من هذه المرجعيّات كانت لها أدواتها الخاصّة في الفعل الثقافي. فتحوّلت الساحة الثقافيّة والفكريّة إلى معترك فكري حقيقي.

٢. أهمّ مرجعيّات الصدر الأوّل وأدواتها الثقافيّة

مرّ أنّه إلى جانب مرجعيّة جهاز الخلافة، كانت هناك مرجعيّات أُخرى، متفاوتة في الشدّة والضعف، بحسب موقعها الاجتماعي أو السياسي. ويمكن حصر أهمّ الخطوط المرجعيّة في القرن الأوّل، كالآتي، مرتبة بتاريخ ظهورها:

أوّلاً: مرجعيّة أهل البيت ﷺ:

يعتقد المتمسكون بها، أنها قد تأسّست بشكل رسمي يوم الغدير؛ وأنّ هذا هو التأسيس الرسمي الذي تشير إليه رواية البيهقي المتقدّمة. أمّا التأسيس الابتدائي، فقد حدث **يوم الدار** حينما استجاب الرسول الأكرم ﷺ للأمر الألهي: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ

---

١. الثورويّة: هي نزعة ثوريّة إفراطيّة تنزلق بالثورة من دورها كوسيلة إلى وضع آخر يجعلها، كأنها غاية في ذاتها، وقد كان شعارها الأول: لا حكم إلّا لله.

﴿الْأَقْرَبِينَ﴾[1] فجمع بني هاشم وعرض عليهم رسالته مؤكداً أن خلافته ستكون لمن ينصره من بينهم، فلم يتطوّع لذلك غير علي عليه السلام.[2]

وبعد السقيفة تكتّل حول أمير المؤمنين علي عليه السلام مجموعة من أكابر الصحابة، أهمهم: **عمار بن ياسر، وسلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، والمقداد بن الأسود، وأبي بن كعب، وأبو أيوب الأنصاري، وعبد الله بن مسعود، وخزيمة بن ثابت**... وغيرهم، دون أن يؤدي هذا التكتل إلى انشقاق أو تصدع في جسم الأمة.

ثمّ لم يلبث أن التحق بهذا المحور جيل ثانٍ من الصحابة والتابعين، مثل: **عبد الله بن عبّاس، وجابر بن عبد الله الأنصاري، ومالك الأشتر النخعي، وقيس بن سعد بن عبادة، ومحمّد بن أبي بكر**...

وقد تعرض هذا الجيل الثاني من الموالين للمحور العلوي، لابتلاءات شديدة بعد استيلاء الأمويين على الحكم. فتحولت هذه الموالات إلى حركة سياسية معارضة، انشعبت إلى عدة حركات وفرق، كلٌّ منها يدّعي نصرة أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله.

ثانياً: مرجعيّة المهاجرين والأنصار الأوائل:

وتتشكّل من وجوه صحابية بارزة لمع نجمها في غزوتي بدر، وأُحد، مثل: **الزبير بن العوّام، وطلحة بن عبيد الله، وسعد بن أبي وقّاص، وأبي عبيدة بن الجرّاح**، وقد تكتّل حول هذا المحور كثير ممّن التحق بصف المسلمين في فترات متباعدة، واشتهروا برواية الحديث والزهد والفضل، وهؤلاء لم يظهروا معارضة تذكر للخليفتين الأولين طيلة حكمهما.

بل كان معظم أقطاب هذا المحور قادة؛ وولاة وخطباء منبريّين رسميين، ولم يحصل افتراق هذا المحور عن محور الخلافة إلّا في عهد عثمان الذي عزلهم

---

١. الشعراء: ٢١٤.

٢. *تاريخ الأمم والملوك*: ٦٣/٢.

ودفعهم إلى صف المعارضة، بداية من العقد الثالث للهجرة.

ثالثاً: المرجعيّة القبليّة القرشيّة:

ظهرت أولى الإشارات إلى هذه المرجعيّة ذات الجذور الجاهليّة الواضحة، في اجتماع السقيفة، وقد تقدّم في رواية الشهرستاني: أنّ أبا بكر لم يتمكّن من إقناع الأنصار بالانصراف عن نيّتهم في تعيين خليفة منهم، إلا بالاستدلال بحديث النبيّ ﷺ «**الأئمّة من قريش**».

بداية من اجتماع السقيفة صارت للقرشيّة ـ بما هي هي ـ شأنيّة سياسيّة أعادت إلى الأذهان الامتيازات القبليّة والعشائريّة، لعهد ما قبل الإسلام. وتعتبر سيرة أبي بكر في توليّة رجال من قريش حديثي عهد بالإسلام، على الجيوش التي أرسلها لحرب المرتدين، وتغاضيه عن انحرافات بعضهم أحياناً،[1] تزكيةً لوجوه بارزة أصبحت رموزاً لهذا المحور فيما بعد.

المهمّ في هذا المحور أنّه فتح المجال لمحور عشائري أضيق منه وأخطر، لم يستطع ادّعاء مرجعيّة دينيّة، فاضطر إلى تحويل الخلافة إلى ملك، وهو المحور الأموي الذي أسّسه مروان بن الحكم عندما كان وزيرا للخليفة الثالث عثمان.

وقد طوّر معاوية بن أبي سفيان هذا المحور بعد مقتل الخليفة عثمان، خلال تمرّده على الخليفة الراشدي الرابع، وأكد توجهه هذا إثر استيلائه الكامل على السلطة بعد نقضه بنود الصلح مع خليفة المسلمين الخامس الإمام الحسن بن علي سبط الرسول ﷺ سنة ٤١ للهجرة.

رابعاً: المرجعيّة الثورويّة التكفيريّة:

رغم أنّ جذور الفكر التكفيري تعود إلى ظاهرة المروق التي نشأت في أواخر عهد النبيّ ﷺ، فإنّ تبلورها بشكل عملي ضمن محور سياسي وثقافي مؤثّر لم يظهر

---

١. كما فعل مع خالد بن الوليد، الذي قتل مالك بن نويرة وتزوج امرأته في نفس الليلة. ورفض إقامة الحدّ عليه، ملتمساً له العذر في التأويل؛ *تاريخ الطبري*: ٥٠٤/٢.

إلا طيلة أحداث الفتنة الكبرى تحت عنوان: **الخوارج**، الذين كفّروا جميع من خالفهم من المسلمين واستحلوا دماءهم.

وبالقراءة السطحيّة قد يصنّف الخوارج، كمحور منشق عن محور أهل البيت ﷺ، بدعوى أنّ هذه الجماعة تأسّست بانشقاق داخل معسكر الإمام علي ﷺ في حرب صفين التي واجه فيها المتمرّدين بقيادة معاوية بن أبي سفيان.

إلا أن هذا التحليل بعيد عن الدّقة والواقعيّة، كما سيتوضح في أبحاث الباب المقبل. ونكتفي هنا بالإشارة إلى أن معسكر الشرعية في صفين، كان يضّم الكثير من أتباع المحاور الأُخرى، ولم يكن المحور الولائي داخله مهيمناً أبداً.

أدوات السلطة

كانت أدوات الفعل الثقافي المتاحة بأيدي السلطة الممثّلة في جهاز الخلافة، تقتصر على ما تقدّم من صلاحيّات التقنين والتعيين، وجهاز الخطب المنبريّة الذي تقدّم بيان محدوديّة إشعاعه، بالقياس إلى المنابر الشعبيّة ذات السيولة الكبيرة، مثل: **الشعر، ونظيره من النثر الروائي**، الذي كان يروّجه أصحاب «**السِير والمغازي**» الذين خلّفوا رواة «**أيّام العرب**».

في هذا الوضع لنا أنّ نتصوّر حساسية موقف جهاز الخلافة وضعفه أمام المرجعيّات الثقافيّة الأُخرى بمجرّد أن تفقد أدواته ما عندها من الإشعاع المحدود.

وهذا ما حصل بشكل واضح في عهد الخليفة عثمان، حيث تحوّل بعض هذه الأدوات بالذات إلى هدف للانتقادات. فكيف يمكن لجهاز الخلافة أن يحافظ على أدنى تأثير في حين يكون والي إحدى أهمّ المدن، وهي الكوفة سكّيراً؟

ووصل به الاستهتار إلى أن صلّى بالناس صلاة الصبح سكرانا![1]

---

١. هو: الوليد بن عقبة بن أبي معيط، الذي صلّى بالناس أربع ركعات بدلا عن ركعتين في الصبح، تحت وطأة السكر. وقد مرت الإشارة إليه.

وما أن وصلت السلطة إلى أيدي المحور الأموي، حتّى استقرّت عزلة الجهاز الثقافي الرسمي، فلم يُعد عقلاء المسلمين يعبأون كثيراً بما يُقال على منابر المساجد.

أدوات المعارضة

ليس من السهل الحصول على تطبيق لمفهوم المعارضة بمعناه المعاصر طيلة حكم الخليفتين الأوّل والثاني، فجميع المحاور التي تقدّم ذكرها كانت مشتركة في السلطة أو متعاونة معها، بشكل أو بآخر. ولهذا التوافق أسبابه التي سوف نوضّحها في الباب المقبل.

إلا أنّ هذا الوضع الذي يتميّز بجزئيّة الصراعات واقتصارها على مناقشة هذه الفتوى أو تلك، على النحو الذي تقدّمت الإشارة إليه في المبحث السابق، لم يعمر طويلاً. فقد دخلت الساحة الفكريّة منذ عهد الخليفة عثمان مرحلة جديدة سادتها حالة صراعيّة مفتوحة. فمنذ أن عزل الخليفة عثمان كبار الصحابة، مثل: **الزبير، وسعد بن أبي وقّاص**... عن أهمّ الولايات، حرم جهاز الخلافة من أفضل وسائل عمله الثقافي، فتحول هؤلاء الأقطاب ـ كما تقدّم ـ ضمن محور المهاجرين والأنصار إلى صف المعارضة المفتوحة، وبعد استفحال أمر ظلم ولاة عثمان من بني أميّة، واستبدادهم بأموال بيت‌المال، خرج بعض الروّاد في محور أهل‌البيت النبوي عليهم السلام، مثل: **أبي ذر الغفاري، وعمّار بن ياسر** عن صمتهم، ولعبوا أدوارا هامّة في تنبيه المسلمين إلى حقوقهم السليبة.

بالتزامن مع هذه الحركة المعارضة، بدأ المحور الأموي يلعب دوراً شديد الخطورة، فمن جهة كان يورّط جهاز الخلافة في شتى الأخطاء والانحرافات، ومن جهة أُخرى كان يعمل على زيادة تأليب الناس على الخليفة؛ وذلك بنسبة أعمالهم وانحرافاتهم الشخصيّة إليه، كما كان يفعل معاوية بن أبي سفيان والي الشام، ومروان بن الحكم وزير الخليفة.

في هذا الوضع المتأزّم كان المحور الأموي ينشر نوعاً جديداً من الفكر الإسلامي

يقوم على تأويل النصوص تأويلاً تعسفيّاً لا سابقة له، مثل: **تأويل كون المال لله، بالسماح لولاة الأمر الذين هم ظلّ الله في الأرض**، بالتصرّف فيه مطلقاً، ممّا حدا بأبي ذر الغفاري بأن يعارض هذه المقولة التي فقدت معناها بعد تأويلها، ويصرخ في وجه معاوية قائلاً: **بل المال مال المسلمين!**[١]

ويمكن القول، أنّ أدوات المعارضة، منذ عهد الخليفة عثمان تمثّلت أساساً في الخطابة الحرّة، والدروس غير المتقيّدة بتعليمات جهاز الخلافة.

ولكن تطوّرات الأحداث، و لم تلبث أن أعادت إلى الساحة أداة أُخرى من الباب الواسع، وهي (الشعر) الذي تحوّل إلى وسيلة لتدوين الانتقادات ضدّ السلطة، في مرحلة أولى، ثمّ إلى أداة تعبئة جماهيريّة فعالة إبّان المعارك الحربيّة، في مرحلة ثانية.

أمّا المحور الثوروي التكفيري، فمنذ الظهور العلني لفرقة الخوارج، فقد تميّز أداؤه الثقافي بهيمنة: **شعار التكفير** مطلقاً. فحكم هذا المحور على نفسه بالهامشيّة، فلم يكن له تأثير مباشر في الساحة الثقافيّة؛ إذ أن هامشيّتة قد حدّت من قدرته على الاستفادة من الأدوات المتعارفة مثل: **الخطابة الحرة**، فلم يبقَ لديهم سوى (الشعر) لتمرير بعض عقائدهم. والحقيقة أنّ معظم الفرق المتطرّفة والسرّية مثل الكيسانيّة، قد وقعت هي الأُخرى في هذه المحدوديّة، فلم يبقَ أثر من عقائدها إلا ضمن أبيات من الشعر هنا وهناك.

ومنذ ذلك العهد ظلّ الشعر الأداة الوحيدة المتاحة للفرق السرّية والهامشيّة، قبل أن يبتكر **إخوان الصفا** أسلوب المناشير (المنشورات) المسجديّة،[٢] بعد قرنين.

---

١. *تاريخ الأمم والملوك*: ٣٣٥/٣.

٢. كانت هذه المناشير توزع في بعض المساجد سرّا، بإمضاء إخوان الصفاء وخلاّن الوفاء، وكانت تروج عقائد الإسماعيليّة، كما سيأتي في محلّه.

البحث الثامن

إشارات ختاميّة حول القيمة العلميّة لتراث الصدر الأوّل

في خاتمة هذا التمهيد نريد أن نتعرّف على الأدوات المعرفيّة التي تشكّلت منها مادّة علم الفرق والمذاهب الإسلاميّة.

فقد تحصّل ممّا مرّ أنّ نشأة الفرق والانشعابات الفكريّة، كانت حاصل تقاطع الصيرورتين الثقافيّة والسياسيّة، وأنّ الإطار المعرفي للعلم الذي يتولّى دراسة هذا الموضوع، وهو ما نحن بصدد تحقيقه، هو بدوره حاصل من تقاطع الفضاءين المعرفيّن لعلم التاريخ السياسي وعلم الكلام.

وخلال البحوث المتقدّمة تمكّنّا من الاطلاع المختصر على تطبيقات هذه القاعدة، على تطوّر الفكر والعقائد في صدر الإسلام.

هكذا، فإنّ مجال البحث في الأدوات المعرفيّة يبدو محدّداً بحدود هذا التقاطع بين علم الكلام والتاريخ السياسي.

وفي منطقة الاشتراك هذه، هناك مجموعة من التنبيهات تفرض نفسها قبل أن ندخل في تقويم الأدوات المعرفيّة لعلم الفرق والمذاهب الإسلاميّة.

١. تنبيهات حول التقاطع السياسي الكلامي

أهمّ ما يجب التنبّه إليه هو النتائج المنطقيّة لأهم الأحداث التي وجّهت الفكر الإسلامي في صدر الإسلام، ونفهرسها هنا حسب ترتيبها الزمني.

من حديث الغدير إلى منع تدوين الحديث

إنّ أهمَ النقاط المفصليّة التي يلاحظها كلّ متتبع للتاريخ السياسي للجيل الأوّل، هي: حديث الغدير، ووفاة خاتم الأنبياء، ومنع تدوين الحديث.

أمّا **حديث الغدير**، فقد مرّت الإشارة إليه، وهو يجسد الالتقاء بين نقطتي انعطاف في الصيرورتين العلميّة الفكريّة والسياسيّة.

فمن ناحية أولى، تنصيب علي بن أبي طالب أميراً للمؤمنين عليه السلام بأمر من الله تعالى في حياة الرسول القائد صلى الله عليه وآله، مهما كان الاختلاف في تفسير جهة هذا التنصيب، أهو مولوي أم إرشادي؟! أو هو وجوبي أم استحبابي؟! وفي تفسير ماهية الولاية المترتبة عليه، هل هي عاطفية أم علمية أم سياسية؟ بل هو نصّ صريح على أولويّة مرجعيّته العلميّة والسياسية معاًعلى سائر المرجعيات، بلا شك.

ومن ناحية ثانية، هذا التنصيب، على فرض التسليم بدلالته السياسية، دليل على انفراد الإمام علي عليه السلام بالإرث السياسيّ للنبي صلى الله عليه وآله دون سائر أكابر بني هاشم، نظير عمه العباس.[1]

وأما **وفاة الرسول** صلى الله عليه وآله دون أن يتمكّن من إملاء وصيته، بحيث تنقطع أسباب التأويل؛ فقد أحدثت فراغاً كبيراً وتساؤلات كثيرة في أذهان جميع من لم يعاصر هذا الحدث الجلل، من الأجيال اللاحقة خاصة.

ومن هذه التساؤلات الملحة: التساؤل حول ضرورة تدوين الحديث الشريف، ومنه تلك الوصية المفقودة، في عصر تهيمن فيه الثقافة الشفويّة.

ويقابل هذا التساؤل، تساؤل آخر حول دلالة قبول النبيّ صلى الله عليه وآله بترك الوصيّة دون تدوين: هل يجوز القول بأنّ هذا الترك هو نسخ لحديث الغدير؟

وتستتبع هذه التساؤلات تساؤلات أُخرى عن دلالة فعل النبيّ وتركه.

وستأتي بعض التوضيحات عن هذه التساؤلات في الأبواب المقبلة.

وأما **منع تدوين الحديث**، فهو من أهمّ وأخطر ما صدر من نظام السقيفة في عصرها الذهبي. فقد منع تدوين الحديث النبوي، بدعوى الخوف من اختلاطه بالقرآن الكريم.

---

١. هذا ممّا يسقط الشرعيّة عن الخلافة العباسيّة التي قامت سنة ١٣٢هـ على أساس الدعوة إلى الرضا من آل محمّد عليهم السلام، وذلك مهما كانت تأويلات حديث الغدير.

وخطورة هذا المنع ـ كما مرّ ـ تكمن في حرمان جيل الصحابة من فرصة تدوين ما أخذوه ودونوه عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قبل أن يذهب به النسيان، أو يذهب برواته الموت.

وقد كان من المفروض أن تشكّل كثرة القتلى في صفوف الصحابة أيّام حروب الردّة خاصّة[١] حافزاً للإسراع بعمليّة التدوين، ولكن الظاهر أنّ الجهاز الثقافي لنظام السقيفة كان يعتقد بكفاية القرآن الكريم، والسنّة العمليّة الثابتة بالإجماع، كمصدرين للتشريع. وفي هذا الموقف ما فيه، ممّا سوف نتناوله بالبحث في محلّه...

استيلاء المحور الأموي على السلطة في عهد الخليفة عثمان

كان هذا الاستيلاء تدريجياً؛ وبدأ ـ كما مرّ ـ بإقصاء رموز محور المهاجرين والأنصار من جهاز الخلافة.

وقد كان من أهمّ آثار هذا الإقصاء:

أولاً: فتح المجال للتشكيك في مشروعيّة نظام السقيفة في عهده الثاني(الأموي)، وطرح مسألة الإمامة من وجهة نظر عقائديّة مغايرة.

ثانيا: طرح مفهوم مرجعيّة سيرة الشيخين: **أبي بكر وعمر** بشكل جماهيري في مقابل مشروعيّة الخلافة الضعيفة.

وقد شكّلت مشروعيّة سيرة الشيخين بعد مقتل عثمان عقبَة كأداء أمام البرنامج الإصلاحي الذي أراد الإمام علي عليه السلام الخليفة الراشدي الرابع تطبيقه، كما سيأتي في محلّه لاحقاً.

محور أهل البيت عليهم السلام: نجاح ثقافي وتعسّر سياسي

إنّ أهمّ انجاز لمحور أهل البيت عليهم السلام في هذه المرحلة كان تمكّنهم من المحافظة

---

١. كان لشهداء المسلمين من القرّاء والحفّاظ في معركة الحديقة لوحدها، ضدّ مسيلمة الكذاب، قرابة الخمسمائة على بعض الروايات، ولا شكّ في كثرتهم على أيّة حال.

على تراث النبيّ ﷺ، بتحدّي قرارات منع التدوين.

إلا أنّ هذا النجاح رافقه فشل في مقاومة الانقلاب الأموي. وقد تكرّس هذا الفشل بشكل خاصّ في عدّة أحداث خطيرة، أهمها:

الأوّل: عدم القدرة على منع حرب الجمل، حين عجز محمّد بن أبي بكر عن إقناع أخته أمّ المؤمنين عائشة بالتحرّر من سيطرة مروان بن الحكم الأموي وجماعته،[1] وكذلك انشقاق الزبير بن العوام عن محور أهل البيت عليهم السلام، تحت تأثير ابنه عبد الله، فكان الإمام علي عليه السلام يقول: «مازال الزبير منا حتّى نشأ بنوه، فصرفوه عنا»،[2] وقد كان للزبير بن العوّام تأثير كبير في إضفاء لون من الشرعيّة على معسكر الجمل، قبل أن ينتبه إلى المغالطة التي وقع فيها وإلى فداحة ما أقدم عليه، فيترك ميدان المعركة، وينسحب قافلاً إلى المدينة، فيقتله أحد الخوارج وهو في الطريق إليها.

الثاني: في حرب صِفّين، حينما كاد جيش الإمام علي عليه السلام بقيادة مالك الأشتر، أن يقضي على تمرّد أهل الشام بقيادة معاوية بن أبي سفيان، وعمرو بن العاص، فبادرا إلى رفع المصاحف والدعوة إلى التحكيم، مستعينين بالخوارج الذين كانوا يشكّلون قسماً كبيراً من جيش الشرعية. هنالك عجز مالك الأشتر وأصحابه عن إقناع الخوارج بالرجوع عن فتنتهم، وهم الذين حاصروا الخليفة وهدّدوا بقتله إن هو لم يستجب لدعوة معاوية، وفشل مالك في إيقاظهم من غفلتهم وإقناعهم بحقيقة خدعة معاوية ونيّته في ربح الوقت والنجاة من الهزيمة المحقّقة.

الثالث: وقوع بعض رموز هذا المحور في فتنة المال، وتركهم صف الشرعية، في أحلك الظروف، من أجل مبالغ من المال.

الرابع: عجز أنصار الخليفة الراشدي الخامس الإمام الحسن السبط عليه السلام عن تأمين الحدّ الأدنى من الحماية لخليفتهم، إلى أن أبقوه وحيداً في مواجهة معاوية والخوارج، ممّا جعل معاوية يجرؤ على نقض جميع بنود الصلح الذي عقده مع الإمام الحسن عليه السلام.

---

١. هم الذين استطاعوا تعبئة جيش كبير، بأموال بيت المال التي سرقها يعلى بن منبه بن أميّة من اليمن.

٢. *الإمامة والسياسة*: ١٨/١.

ظهور الخوارج واستفحال ظاهرة التكفير

أهمّ ما ميز ظاهرة الخوارج، هو غلبة صفة التطرّف العقائدي وتوجيهها لسلوكهم السياسي، بهذا الاعتبار كان ظهور محور الخوارج إفرازاً اجتماعيّاً مضاداً للمحور الأموي.

أمّا مواجهتهم لخليفة المسلمين الرابع، ونجاح معاوية في توظيفهم في تمرّده عليه، فقد كانت مرحلة استثنائيّة في حياتهم؛ لهذا فقد أوصى رابع الخلفاء الراشدين بعدم محاربة الخوارج بعده.

وقد تقدّم أنّ هذه الوصيّة من سنخ عدم تجويز الرسولﷺ لقتل ذي الخويصرة.[1]

لعلّ أهمّ أبعاد تطرّف عقيدة الخوارج، هي تعميمهم التكفير لكلّ مرتكب للكبيرة، وهذا المعتقد لم يلبث أن يولّد ردّ فعل، يماثله في التطرف، صار يشكل دعامة حكم وسلطة كلّ فاسق، وهو القول بأنّه لا تضرّ مع الإيمان معصيّة، الذي يسدّ الباب أمام تكفير حكّام الجور، وهذا ما سوف نعود لبحثه ضمن عقائد فرقة المرجئة.

نجاح القيام الحسيني

لا شكّ في نجاح حركة عاشوراء بقيادة الإمام الحسين بن علي سبط رسول اللهﷺ في تعرية السلطة الأمويّة من كل غطاء ديني شرعي، وفضحها كنظام ملكي استبدادي ودموي. فقبل موقعة كربلاء، يوم العاشر من محرّم سنة٦١هـ، كان يسود التباس كبير في أذهان المسلمين، وهو توهّم شرعيّة حكم معاوية. وبلغ أمر استكانتهم إلى هذه المشروعية استعدادهم لتقبل انتقال الحكم لابنه يزيد، ولو عن مضض، ومع امتعاض عامة نخبتهم واعتراض قلة قليلة منها. وساعد على ذلك القبول وجود سابقة تنصيب بالوصية، في نظام السقيفة، وهي تنصيب عمر من قبل أبي بكر.

---

١. راجع العنوان: ظروف نشأة الفِرقة المارقة الأولى (في الفصل الأوّل، من الباب الأوّل).

أما منشأ الشبهة الأولى، فهو عهد الصلح الذي عقده معاوية مع الإمام الحسن السبط عليه السلام، الخليفة الشرعي الذي اختاره المسلمون بعد استشهاد خليفتهم الرابع. فرغم نقض بنود هذا الصلح من قبل معاوية، وسقوط كلّ مشروعيّة عن حكمه بسبب هذا النقض، فإنّ ضعف الوعي الحقوقي لمعظم المسلمين لم يكن يسمح لهم بالالتفات إلى هذه النكتة، وبقوا على الوهم الشهير القائل بأنّ مشروعيّة حكم معاوية تأسّست عام الجماعة؛ أيّ: عام الصلح؛ وغاب عنهم أن تلك المشروعية قد سقطت بمحض أن صرّح معاوية بوضعه بنود الصلح تحت قدميه، وللإنصاف، لا بد أن نسجّل وجود بعض المواقف المستنكرة لهذا التسليم العام، رغم بعد أصحابها عن الالتزام بالمرجعية العلوية. ومثال هذه المواقف ما قرره عبد الحميد بن أبي الحديد عن أبي الفرج الأصفهاني:

قال أبو الفرج: وسار معاوية حتى نزل النُخَيلة، وجمع الناس بها، فخطبهم قبل أن يدخل الكوفة خطبة طويلة لم ينقلها أحد من الرواة تامة، وجاءت منقطعة في الحديث، وسنذكر ما انتهى إلينا منها. فأما الشعبي فإنه روى أنه قال في الخطبة: ما اختلف أمر أمة بعد نبيها إلّا وظهر أهل باطلها على أهل حقّها، ثم انتبه فندم فقال: إلا هذه الأمة فإنها وإنها...

وأما أبو إسحاق السبيعي فقال: إن معاوية قال في خطبته بالنُخيلة: ألا إنّ كلّ شيء أعطيته الحسن بن علي تحت قدمي هاتين، لا أفي به. قال أبو إسحاق: وكان والله، غداراً.

وروى الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن سعيد بن سويد، قال: صلّى بنا معاوية بالنُخيلة الجمعة، ثم خطبنا فقال: والله إني ما قاتلتكم لتصلّوا، ولا لتصوموا، ولا لتحجّوا، ولا لتزكّوا، إنكم لتفعلون ذلك، وإنما قاتلتكم لأتأمر عليكم، وقد أعطاني الله ذلك وأنتم كارهون. قال: وكان عبد الرحمن بن شريك إذا حدث بذلك، يقول: هذا والله، هو التهتك.[1]

---

١. شرح *نهج البلاغة*: ٤٦/١٦.

ولا بد من الإشارة، هنا، إلى حقيقة تاريخية في غاية الأهمية: فقد قام معاوية في حياته، باغتيال أهمّ من كان يقول بسقوط مشروعيّته، ولم يسلم من هذا المصير حتى كبار الصحابة، وفي طليعتهم **سعد بن أبي وقاص**. ولكنّ أخطر جرائمه كانت اغتياله الإمام الحسن عليه السلام بالسمّ.

وكان استشهاد الإمام وتصفيّة الكثير من أنصاره، ضربة كبيرة للمحور الولائي، حتّمت على الإمام الحسين عليه السلام تأجيل حركته الفدائيّة التاريخيّة إلى الوقت المناسب، فكان تولّي يزيد، الخلافة بعد أبيه، وهو الذي اشتهر فسقه بين الناس، فرصة لذلك القيام. فكانت ملحمة عاشوراء افتتاحاً لصفحة جديدة في التاريخ الإسلامي، أصبح فيها السلطان مجرّداً من سلاح الدين، وافتضحت أدواته الثقافيّة؛ في حين توزّعت كلّ عناصر المشروعيّة الدينيّة على المحاور الأُخرى: محور أهل البيت عليهم السلام، ومحور عموم الصحابة، ومحور الخوارج.

أوّل مظاهر الطائفيّة السرّية

كان ظهور الكيسانيّة،[1] مناسبة لنشأة أوّل مظهر من مظاهر الطائفيّة السرّية في الإسلام. ففور وفاة محمّد بن الحنفيّة، وهو في طريقه من المدينة إلى الكوفة، ادّعى غلامه كيسان عدم وفاته واختفاؤه، ودعا أنصاره إلى انتظار خروجه لإقامة العدل، زاعماً أنّه هو مهدي الأمّة.

والذي حول هذه الدعوة الانحرافية المغالية إلى كيان طائفي، أنّها سرعان ما تحوّلت إلى كيان اجتماعي سرّي، يتوارث أعضاؤه عقائدهم طيّ الكتمان. وبذلك كان الجيل الثاني من هذه الحركة أوّل تشكيل طائفي ـ بالمعنى الاصطلاحي الحديث ـ في تاريخ الإسلام.

---

١. نسبة إلى كيسان، غلام محمد بن علي بن أبي طالب، المعروف بابن الحنفية، لكون والدته من بني حنيفة.

وبقطع النظر عن عقائدهم التي تبرأت منها جميع المحاور الأُخرى وخاصّة محور أهل البيت عليهم السلام، فإنّ إدخال العمل السرّي والدعوة إلى طاعة قيادة مجهولة، شكّلت تحوّلاً خطيراً في الأدوات الثقافيّة المتاحة في صدر الإسلام، إذ أنّه من الصعب تقويم عقيدة أو محاربتها عندما تتسلّح بسلاح السرّية وتلتحف بالغموض.

٢. هل توجد مصادر علميّة حقّاً؟

بالتأمل في المحاور المرجعيّة الثقافيّة التي تحكّمت في الساحة الفكريّة والعقائديّة في الصدر الأوّل، وبملاحظة أهمّ ما ميّز مواقفها ومواضعها في منطقة التقاطع بين التطوّر التاريخي السياسي والتطوّر الكلامي، تعود مسألة الأدوات لتفرض نفسها بإلحاح، فنتساءل:

أوّلاً: ما هي مصادر المعرفة المتاحة لدى مختلف هذه المحاور؟ وما هو مدى استقلاليّة هذه المصادر عن المؤثرات الاجتماعيّة والسياسيّة؟

ثانياً: كيف وصلت عقائد وأفكار مختلف محاور الصدر الأوّل إلى عصر التدوين، وما هي ضمانات عدم تحريفها من قبل الخصوم، أو سوء تفسيرها وضعف انتقالها على يد الأنصار أنفسهم؟

ثالثاً: ما هي الظروف التي دوّنت فيها عقائد المذاهب والفرق، في عصر التدوين الأوّل (القرنين: الثاني والثالث) وهل كانت عمليّة التدوين موضوعيّة وحياديّة دائماً؟

حول انسداد الطريق العلمي

الإجابة عن التساؤلات الثلاث المتقدّمة من أعسر ما يتعرّض إليه الباحث الأكاديمي المعاصر، وهو الذي تفصله القرون الطويلة عن عصر التدوين. بل إنّ هذا العسر قد أصاب أيضاً محقّقي عصر التدوين المتأخّر، أيّ: بداية القرن الرابع إلى الحروب الصليبية، والغزو المغولي.

فإذا نظرنا إلى وضع المدونات الحديثيّة والتاريخيّة الأولى، وجدناها جميعاً مستظلّة بظلّ أحد تلك المحاور أو مستمدة منه على الأقل.

فطيلة القرنين الثاني والثالث لم تُوجد أعمال موضوعيّة بالتعريف المعاصر، ولكن هذا لا يخدش، بالضرورة، في وثاقة أصحابها، بل يرجع إلى صعوبة الالتزام بالموضوعية.

فمن المسلّم أن النقل بالتواتر هو الطريق الوحيد الذي يؤمّن الاطمئنان مطلقاً، وأنّى لمحققي القرن الثالث بهذا الطريق؟

صحيح أنّ تسالم معظم أعلام الفقه على حجيّة نقل الثقة قد حل المشكلة عندهم، وسد الفراغ الرهيب الذي أحدثته. ولكن، هنا تطرح مشكلة أخرى لا تقلّ تعقيداً و هي: ما هو تعريف الثقة؟

هنا تتدخل المحاور لتطرح مفاهيمها عن الثقة:

فبالنسبة للخوارج يصبح تحصيل وثاقة أيّ راوٍ وإحرازها أمراً صعباً مستصعباً، لتشدّدهم في تعريف الإيمان.

وفي المقابل، يتسامح من يقول: بأنّه لا تضرّ مع الإيمان معصية، إلى حدّ النقل عن كبار المجرمين والمتجاهرين بالفسق أحياناً.

هكذا لا يبدو اعتماد خبر الثقة حلّاً موضوعيّاً، بل هو أشبه ما يكون بتحصيل الحاصل: فكلّ حافظ محدّث لا يوثّق سوى من يروي عنه، إذ لو كان يثق بغيرهم لروى عنهم أيضاً. ويبقى ادّعاء انسداد باب المعرفة العلميّة وانحصار مصادر المعرفة في الظنّيات، لا يعدم أنصاراً يدافعون عنه.

محور أهل البيت عليهم السلام وإتمام الحجّة العلميّة

بعد الملاحظات المتقدّمة، تبرز أهميّة المحور الولائي دون بقيّة المحاور: فهو

الوحيد الذي خالف منع تدوين الحديث وحرص على جمعه وتوثيقه بالكتابة سراً وعلانية. فشكّلت مصادره الحديثيّة والتفسيريّة المنبع الذي لم يستغنِ أحد عنه حتّى أولئك المنتسبون إلى المحاور الأُخرى.

علاوة على هذا، فإنّ ترأس رواد هذا المحور من قبل إمام يعتقدون بعصمته، ويجمع سائر المسلمين على وثاقته المطلقة على الأقلّ، يجعل العلوم المنتقلة بهذه السلسلة الذهبية مأمونة من الخطأ والتحريف مطلقاً.

لذا كان أئمّة أهل البيت عليهم السلام مؤسسين حقيقيين ومبكّرين لحركة التدوين؛ فشكلوا، في باب تصحيح العلوم والمعارف، مرجعيّة فريدة، ومعياراً مأموناً لا يشكّ أحد في صدقيته.

هكذا يكون المحور الولائي بزعامة أئمّة أهل البيت عليهم السلام، قد عرف كيف يحفظ الرسالة ويتمّ الحجّة على من طلب المعرفة العلميّة. وهذا ـ في نفسه ـ مبرّر كافٍ لتنازل هؤلاء الأئمّة جميعاً ابتداء بالإمام علي عليه السلام عن المطالبة بالسلطة السياسيّة، واكتفائهم بالإمامة الدينيّة والعلميّة، لمن أراد ذلك، ممّن عرف حقهم وآمن بفضلهم.

ولهذا لقّب الإمام علي عليه السلام، في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله بـ: أمير المؤمنين، ولم يلقّب بـ: أمير المسلمين.

وسوف نرى في الأبحاث المقبلة، كيف أن المدارس الفقهيّة والفكريّة التي كتب لها الرواج والانتشار، إنّما هي تلك التي عرفت كيف تستفيد من محور أهل البيت عليهم السلام وعلوم أئمتهم.

أسئلة للمراجعة والتعمّق

أسئلة البحث السابع

١. ما هو وجه الخطورة في الاستقطاب الثنائي، أوضح هل هو مطّرد؟
٢. هل التعدّد في المرجعيّة الثقافيّة إيجابي باطّراد، أوضح وجه السلبية إن وجد؟
٣. قارن بين مرجعيّة أهل البيت عليهم السلام ومرجعيّة الصحابة الأوائل؟
٤. لاحظ خصوصيّات مرجعيّة الخوارج. هل بإمكانها التحوّل إلى جهاز ثقافي سلطوي؟
٥. هل كان انحصار المرجعيّة القبليّة القرشيّة بالتدريج في المحور العشائري الأموي أمراً يمكن اجتنابه؟ وما هو دور المحور الصحابي في ذلك؟

أسئلة البحث الثامن

أقرأ النصّ الآتي لمحمّد بن جرير الطبري، وأجب عن الأسئلة الآتية:

...وفي هذه السنّة أعني سنة ٣٠هـ كان ما ذكر من أمر أبي ذر، ومعاوية، وإشخاص معاوية إيّاه من الشام إلى المدينة. وقد ذكر في سبب إشخاصه إيّاه منها إليها أمور كثيرة كرهت ذكر أكثرها. فأمّا العاذرون معاوية في ذلك، فإنّهم ذكروا في ذلك قصّة كتب إلي بها إلى السري، يذكر أنّ شعيباً حدثه عن سيف عن عطية، عن يزيد الفقعسي، قال: لما ورد ابن السوداء ـ يقصد عبدالله بن سبأ ـ الشام، لقى أبا ذر فقال: يا أباذر: ألا تعجب إلى معاوية، يقول: المال مال الله؟! ألا إنّ كان كلّ شيء لله، كأنّه يريد أن يحتجنه دون المسلمين، ويمحو اسم المسلمين.

فأتاه أبو ذر، فقال: ما يدعوك إلى أن تسمى مال المسلمين مال الله؟ قال: يرحمك الله يا أباذر! ألسنا عباد الله؟! والمال ماله، والخلق خلقه، والأمر أمره. قال: فلا تقله. قال: فإنّي لا أقول إنّه ليس لله، ولكن سأقول: مال المسلمين، قال: وأتى ابن السوداء، أبا الدرداء فقال له: من أنت أظنّك ـ والله ـ يهودياً.

فأتى عبادة بن الصامت فتعلّق به فأتى به معاوية، فقال: هذا ـ والله ـ الذي بعث عليك أبا ذر، وقام أبو ذر بالشام، وجعل يقول: يا معشر الأغنياء، وأسوا الفقراء (بشّر الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بمكاوٍ من نار

تكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم...) فما زال حتّى ولع الفقراء بمثل ذلك، وأوجبوه على الأغنياء، وحتّى شكا الأغنياء ما يلقون من الناس، فكتب معاوية إلى عثمان: أنّ أبا ذر قد أعضل بي، وقد كان من أمره كيت وكيت... .[1]

الأسئلة

١. لماذا لم يذكر الطبري إلا الرواية الاعتذاريّة؟

٢. هل يعقل أن يكون أبو ذر محتاجاً إلى عبد الله بن سبأ ليرشده؟

٣. هذه الرواية مع إغراقها في الاعتذاريّة، هل تبرّئ ساحة معاوية حقّاً؟

٤. حلّل هذا القول وناقشه: **كان أبو ذر الناطق باسم المحور الولائي. وكان وعيه يتجاوز ظاهر النصّ.**

اختبار عامّ

١. النموذج الأوّل:

المطلوب دراسة النصّ الآتي للشهرستاني وتحليله ومناقشته طبقاً لمخطط الدراسة:

...فافترقت المجوس على سبعين فرقة، واليهود على إحدى وسبعين فرقة، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة، والمسلمون على ثلاث وسبعين فرقة، والناجية أبداً من الفرق واحدة؛ إذ الحقّ من القضيتين المتقابلتين في واحدة، ولا يجوز أن يكون قضيتان متناقضتان متقابلتان على شرائع التقابل، إلا وأن تقتسماً الصدق والكذب. فيكون الحقّ في إحداهما دون الأُخرى.

ومن المحال الحكم على المتخاصمين المتضادّين في أُصول المعقولات بأنّهما محقّان صادقان.

وإذا كان الحقّ في كلّ مسألة عقليّة واحداً، فالحقّ في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة. وإنّما عرفنا هذا بالسمع، وعنه أخبر التنزيل في قوله عزّ

---

١. *تاريخ الطبري*: ٣٣٥/٣.

وجلّ: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يعْدِلُونَ﴾ وأخبر النبيّ ﷺ: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة والباقون هلكى». قيل: ومن الناجية؟ قال: «أهل السنّة والجماعة» قيل: وما السنّة والجماعة، قال: «ما أنا عليه اليوم وأصحابي».

وقال ﷺ: «لا تزال طائفة من أمّتي ظاهرين على الحقّ إلى يوم القيامة». وقال ﷺ: «لا تجتمع أمّتي على ضلالة...».[١]

مخطط الدراسة:

١. **المحور الأوّل:** وضع النصّ في إطاره التاريخي بالاستعانة بجوانب من شخصيّة المؤلّف.

٢. **المحور الثاني:** المناقشة الجدلية: القبول بأن الفرقة الناجية هي المتمسكة بالسنّة، والتي لا تشقّ صف الجماعة، وشرح هذا المفهوم بتعريف النبيّ ﷺ.

٣. **المحور الثالث:** المساواة بين مفهوم السنّة والجماعة، وأهل الحقّ.

٤. **المحور الرابع:** بقاء باب البحث عن الفرقة الناجية مفتوحاً.

٢. النموذج الثاني:

المطلوب دراسة النصّ الآتي للهروي، وتحليله ومناقشته طبقاً لمخطّط الدراسة:

ويقول جمهرة من الحفّاظ منهم أبو عبيد الهروي، في تفسيره *غريب القرآن* عند آية: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ * لِلْكَافِرِينَ لَيسَ لَهُ دَافِعٌ﴾[٢] فقال:

لمّا بلغ غدير خمّ ما بلغ وشاع ذلك في البلاد، أتى جابر بن النضر بن الحارث بن كلدة العبدري، فقال: يا محمّد، أمرتنا من الله أن نشهد أن لا إله إلّا الله، وأنّك رسول الله، وبالصلاة والصوم، والحجّ والزكاة، فقبلنا منك، ثمّ لم ترض بذلك حتّى رفعت بضبع ابن عمّك، ففضّلته علينا، وقلت «من كنت مولاه فعليّ مولاه...» فهذا شيء منك أم من الله؟ فقال رسول الله ﷺ: «والذي لا إله إلّا هو إنّ هذا من أمر الله...» فولّى جابر يريد راحلته، وهو

---

١. *الملل والنحل*: ١٤/١.

٢. *المعارج*: ١ و٢.

يقول: اللّهم: إن كان ما يقوله محمّد حقّاً فأمطر علينا حجارة من السماء وأتنا بعذاب أليم...، فما وصل إليها حتّى رماه الله بحجر فسقط على هامته،... وأنزل الله تعالى: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ...﴾.

مخطّط الدراسة:

١. **المحور الأوّل**: وضع الحديث في سياقه التفسيري بلحاظ إدراجه أيضاً من قبل الثعلبي، وأبو بكر يحيى القرطبي في *تفسيره* **لسورة المعارج**... وشمس الدين أبو المظفّر بن الجوزي الحنفي في *تذكرته*: وابن الصبّاغ المالكي في *الفصول المهمّة*، وأبو السعود العمادي في *تفسيره*: وقال: أنّ السائل هو الحارث بن النعمان الفهري... والشيخ برهان الدين الحلبي الشافعي في *السيرة الحلبيّة*...

٢. **المحور الثاني**: حلّل طبيعة السؤال الواردة في الحديث: فهل كان السائل يجرؤ على موقفه ذاك لو لم يكن يرى أنّه يعبر عن رأي عدد كبير من المسلمين؟

٣. **المحور الثالث**: قَيّم قوّة المعارضة لنص الغدير، وحظوظ استجابة المسلمين، لو أصر النبيّ ﷺ على كتابة الوصيّة.

٤. **المحور الرابع**: أختم تحليلك للحديث ببيان حكمة سكوت كثير من الصحابة عمّا جرى في السقيفة.

الباب الثاني:

الانقسامات الأولى وأثرها المباشر
في الفكر الإسلامي

الفصل الأوّل:

موجّهات الفكر الإسلامي
من نظام السقيفة إلى العهد الأموي

أوّلاً:

السقيفة وجذور الانقسام الأوّل

البحث التاسع

مقدّمات السقيفة والاستخلاف

بعد ما تقدّم من البحوث التمهيديّة، تبرز أسئلة هامّة مترابطة، تتطلّب إجابات تحليلية:

أوّلها: إلى أيّ مرجعيّة فكريّة ينتسب نظام السقيفة الذي سبق التعبير عنه بمحور عموم الصحابة؟

ثانيها: هل يمكن تبسيط الموضوع، بتنسيب هذه المرجعيّة إلى محور المهاجرين والأنصار، الذي تقدّم تعريفه؟

ثالثها: هل يعبّر نظام السقيفة عن اختزال للمشروع الإسلامي السياسي الأصيل، أم هو مزيج من بعض عناصر هذا المشروع ومن بقايا الثقافة الجاهليّة؟

إنّ الحديث عن إشكالية خلافة الرسول ﷺ يفرض علينا الرجوع إلى استقراء كامل لجميع أحداث وتطوّرات الدعوة الإسلاميّة منذ بدايتها الأولى.

فالذي يتحصّل من التحقيق والدراسة المستفيضة للمصادر الموثوقة عند جمهور المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومحاور مرجعيّاتهم، أنّ النبيّ ﷺ لم يترك أمر

خلافته غامضاً دون وصيّة لا لُبس فيها، وكذلك مجموعة من الإرشادات لبعض أصحابه، توضّح لهم السبيل الأقوم الذي عليهم انتهاجه بعده.

١. حول مقدّمات الاستخلاف

إنّ الذي يجب أن نتتبعه في هذه المرحلة من البحث هو كثرة رواة الأحاديث التي تأسّست عليها مشروعيّة المحور الولائي، وانتساب هؤلاء الرواة والحفّاظ إلى محاور مرجعيّات أُخرى غير المحور الولائي، أي: أنصار أهل البيت عليهم السلام؛ وهذه الكثرة ذات دلالات هامّة، يجب أن نقف عليها بوضوح.

وفي ما يلي نتتبع أهمّ محطّات مسيرة مسألة الخلافة، من وجهة نظر الحفّاظ والمؤرّخين غير المنتسبين لمحور أهل البيت عليهم السلام؛ ومنها نستجمع عناصر مشروعيّة المحور الولائي، الذي تبنّى مفهوم الولاية المطلقة، هذا النوع الجديد من الفكر، الذي تأباه الرواسب الثقافيّة الجاهليّة القَبليّة والثقافة الفردانيّة.[1]

من حديث الدار إلى حديث الغدير

تقدّمت الإشارة إلى حديث الدار، وهو الذي تضمّن أوّل تصريح من الرسول صلى الله عليه وآله باستخلاف علي، ابن عمه وتلميذه الذي لم يكن يتجاوز الثانية عشرة من عمره آنذاك، من بعده. وهذا الحديث ذو دلالة واضحة رغم استهانة معظم الصحابة به، لطول العهد عليه وتأخر إسلامهم جميعاً عن زمانه. فأوّل ما ينقدح من مطالعة هذا الحديث هو أنّ مسألة الولاية والخلافة الشرعيّة طرحت بشكل متزامن مع الدعوة إلى الإسلام في أضيق دائرة، وهي العشيرة.

---

١. الفردانية: مسلك فكري متمحور حول أصالة الفرد، واعتبارية المجتمع، وأولوية المصلحة الفردية على المصلحة الاجتماعية، باعتبار الأخيرة وهمية، إن هي تعارضت مع الأولى.

فلم يكن حديث الغدير إلا إعلاناً جماهيريّاً ورسمياً لعهد قديم قدم الرسالة نفسها. وهو ما يثبت أصالة المحور الولائي، وتقدّمه الزمني على بقيّة المحاور جميعاً.

وفي حوزتنا أحاديث كثيرة من طرق شتى؛ وهي متفرّقة على مدى الدعوة الإسلاميّة في عهد الرسولﷺ، وقد تميّز ابن الصبّاغ المالكي المكّي بنظرته الموضوعيّة إلى هذا التسلسل الزمني الذي بدت عليه أمارات تهيئة الإمام علي؏، من قبل الرسولﷺ، لقيادة الأمّة من بعده، بقطع النظر عن جهة هذه القيادة: أهي جامعة ومطلقة؟ أم مقتصرة على بعض أبعاد الحياة الإسلامية؟

فضمن بيان مناقبه في الفصل الذي عقده لذلك من كتابه *الفصول المهمّة*، وتحديداً في المنقبة الخامسة عشر، قال:

...فمن ذلك ما رواه البيهقي في كتابه الذي صنفه في فضائل الصحابة(رض) يرفعه بسنده إلى رسول اللهﷺ أنّه قال: «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه، وإلى نوح في تقواه، وإلى إبراهيم في حلمه، وإلى موسى في هيبته، وإلى عيسى في عبادته، فلينظر إلى علي بن أبي طالب؏».

وروى الإمام أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني بسنده إلى عبد الله بن حكيم الجهني، قال: قال رسول اللهﷺ:

«إنّ الله تبارك وتعالى أوحى إلي في علي، ثلاثة أشياء ليلة أسرى بي: بأنّه سيّد المؤمنين، وإمام المتّقين، وقائد الغرّ المحجلين».

وعن ابن عبّاس(رض) قال: لما نزل قوله تعالى: ﴿...إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ قال رسول اللهﷺ: «أنا المنذر وعليّ الهادي، وبك يا عليّ يهتدي المهتدون».

وعن مكحول عن علي بن أبي‌طالب؏ في قوله تعالى: ﴿...وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ قال: قال لي رسول اللهﷺ: «سألت الله أن يجعلها أذنك يا عليّ ففعل».

فكان علي؏ يقول: «ما سمعت من رسول اللهﷺ كلاماً إلّا وعيته وحفظته ولم أنسه».[1]

---

١. *الفصول المهمّة في معرفة الأئمّة*: ١/ ٥٧١ ـ ٥٧٦.

واللافت للنظر في كل هذه الأحاديث، قابليتها لأكثر من تأويل:

فمن زاوية نظر غير محترزة، هي تحتمل الدلالة على الإعداد للقيادة العامة والولاية المطلقة. وهذا هو معتقد الولائيين المتمسكين بمرجعية هذا المحور دون سواه، وهم الذين اصطلح على تسميتهم بالشيعة.

ومن زاوية نظر محترزة، هذه الأحاديث تحتمل دلالات أقل شمولا، مثل الإعداد للإمامة العلمية والأخلاقية، دون القيادة السياسية، وهو ما ذهب إليه جمهور المسلمين المتمسكين بمرجعية عموم الصحابة، دون استبعاد لأهل البيت عليهم السلام منها. وأهم شواهد هذا الاحتراز، الدليل الإناسي الذي يفيد أنّ القيادة السياسية لا تستقر في أي مجتمع بدون إحراز القبول الاجتماعي العام، حتى إن كان مفروضاً بحد السيف.

وتشكل وجهة النظر الأولى قطب الرحى في الفكر السياسي الولائي. لذا، فقد اعتنى علماء هذا الخط الفكري بجمع الشواهد عليه، من شتى الطرق. وقد جمع الإمام عبد الحسين شرف الدين العاملي، ما لا يقلّ عن أربعين حديثاً بطرق الجمهور، وأربعين أخرى بطرق الشيعة الموثوقة لديهم، وكلّها تصبّ في بوتقة تأكيد وجود نيّة قاطعة في استخلاف الإمام علي عليه السلام بعد الرسول صلى الله عليه وآله، بأوسع معاني الاستخلاف.[1]

مع الغوغاء الظنيّة

منذ اللحظة التي أعلن فيها تنصيب أمير المؤمنين علي عليه السلام كوصي وخليفة، تراوحت ردود الأفعال خارج المحور الولائي، بين رافض مجاهر بذلك، مثل ما ذكره الهروي في *تفسير* **سورة المعارج**،[2] وملتمس لتأويل يخرج الوصيّة من حالة الإلزام والإجبار إلى ما هو أخفّ منها، من الاستحباب والمرغوبيّة، أو يستبعد الدلالات

---

١. *المراجعات*: ٢٤٠ و٢٨٢.

٢. نص الحديث في ملحق التمهيد، الاختبار العامّ.

السياسية التي بان على كبراء قريش رفضها...

ومهما كانت التأويلات، فالقدر المتيقّن المترشح من كلّ ذلك هو أنّ خلافة الرسولﷺ لم تترك دون وصيّة، ولكن المشكلة كانت في تقبّل هذه الوصيّة، كأمر قطعي إلزامي من قبل جماهير ونخب لم تزل متأثرة بالغوغاء المنطقية الظنّية الموروثة عن العهد الجاهلي، ومعظمها كان حديث عهد بالإسلام.

فكان هؤلاء المسلمون الجدد يحتكمون إلى مرجعيّتهم القَبليّة والعشائريّة فيرفضون تولية عليعليه السلام، لما يرونه في ذلك من المحاباة. وقد تساءلوا، كما فعل ذلك الرجل المذكور في تفسير **سورة المعارج**: هل هو أمر من الله أم اجتهاد دنيوي من محمّدﷺ؟

فكان ردّ الرسولﷺ قاطعاً وغير قابل للتأويل: «أنّه أمر من الله...» فأضمر غالبيتهم رفضه، ولكنهم أجّلوا إعلان هذا الرفض إلى حين وفاة النبيّﷺ.

ولا بد، هنا، من تذكير بالمعطيات الجغرافية البشرية الحاكمة آنذاك:

فعدد سكان المدينة الذين أسلموا قبل الفتح، لم يكن يتجاوز ثلاثة آلاف، بمن فيهم من مردوا على النفاق، حسب صريح النص القرآني.

أما مجموع من انضم إلى المدينة ومن جاورها من القبائل، ممن لم يسلموا إلا بعد الفتح، وفيهم عدة آلاف من طلقاء قريش، فقد بلغ عددهم أكثر من عشرة آلاف. وهذا العدد الكبير من حديثي العهد بالإسلام، كان يضم أعداداً من الزعامات القبلية والعشائرية التقليدية، التي لم تكن تقبل بإعدام طموحاتها السياسية، بغلق ملف الرئاسة العظمى بجرة قلم واحدة، وإن كانت وحياً إلهيا!

وقد كانت قريش تتزعّم هذا الرفض؛ وهي التي كانت واعية بثقلها الكبير، وكان أكثرها من الطلقاء الذين أسلموا بعد الفتح، مغذين للمحور القبلي والعشائري، منعشين إيّاه، بعد أن كان لا يكاد يجرؤ على الظهور.

ولعلّ تفسير هذا الرفض يكمن في كون كلّ بطون قريش كانت تطمع في شيء من السلطة بعد وفاة الرسولﷺ لما يتوهّمونه من حقّهم العام في وراثة سلطانه.

وقد فهم كبار الصحابة(رضي الله عنهم) واقع الرفض هذا، **فظنّوا ظنّاً قويّاً أنّها الفتنة، قادمة لا ريب فيها.**

وربما خشي بعضهم حدوث ردّة جماعيّة من قريش، تزيل المكاسب الكبيرة التي حقّقتها الدعوة الإسلاميّة طيلة حياة الرسولﷺ...

ولكن السقيفة وما جرى فيها من توافق على حساب المحور الولائي، لم يمنع ردة معظم قبائل العرب، أو ثورتهم، ولم يشكل أيّة وقاية من الفتنة الكبرى التي لم تلبث أن عصفت بالمجتمع الإسلامي، بعد عقدين من نظام السقيفة.

٢. الرسولﷺ أمام رفض الوصي

إنّ الكثير من الشواهد التاريخيّة، تؤكّد أنّ الرسولﷺ كان يعلم جيّداً ما يجول بأذهان أصحابه، وقد اتّضح أمرهم، في ما بعد، يوم الرزيّة. فوردت أحاديث كثيرة مفادها تحذير الرسولﷺ لعليعليه السلام من هذا الرفض.

فعن سعيد بن جبير، عن ابن عبّاس (رضي الله عنهما) قال: قال النبيّﷺ لعلي - «أما إنّك ستلقى بعدي جهداً». قال: «في سلامة من ديني» قال: «في سلامة من دينك».[١]

وأوضح من هذا الحديث، ما نقله أبو يعلى في *مسنده* والمتّقي الهندي في *كنز العمال* عن عدّة مصادر، وهو هذه الرواية، المسندة إلى الإمام عليعليه السلام:

> بينا رسول اللهﷺ أخذ بيدي ونحن نمشي في بعض سكك المدينة، فمررنا بحديقة فقلت: «يا رسول الله، ما أحسنها من حديقة! قال: «لك في الجنّة أحسن منها.

---

١. *المستدرك*: ١٤٠/٣؛ و*كنز العمال*: ٦١٧/١١.

ثمّ مررت بأخرى فقلت: يا رسول الله، ما أحسنها من حديقة! قال: لك في الجنّة أحسن منها، حتّى مررنا بالسبع حدائق كلّ ذلك أقول: ما أحسنها! ويقول: «لك في الجنّة أحسن منها، فلمّا خلى له الطريق اعتنقني، ثمّ أجهش باكياً، قلت: يا رسول الله، ما يبكيك؟ قال: ضغائن في صدور أقوام لا يبدونها لك إلّا من بعدي.

قلت: يا رسول الله، في سلامة من ديني؟ قال: في سلامة من دينك».[1]

ونظير هذا من الأحاديث كثير، ونجدها خاصّة في كتب علماء الجمهور غير المبالين بالقيود السلطوية المانعة لكل ما من شأنه تقوية جانب الدعوات الشيعية المعارضة.

ويمكن تفسير الحرج الشديد الذي كان عليه الصحابة الكرام من أمر ولاية عليّ، بعدة أسباب، نجدها مذكورة متناثرة في كثير من الروايات، وأهمّها:

أولاً: كونه لم يتجاوز الثالثة والثلاثين من عمره، في حين أن بعضهم يعدون شيوخاً للمهاجرين، وأترابا للرسولﷺ؛ علاوة على كون العرب لا تدين بالطاعة لصغير السن، عادة.

كذلك، فهو الذي قتل صناديد المشركين من قريش، وحتى غيرها من القبائل؛ فما من قبيلة إلّا وقد وترها في أعزّ أبطالها؛ وما من بطن من بطون قريش إلّا وله ثأر دفين يضمره لعليّ.

فكيف ستدين العرب وشيوخها لفتى في شرخ الشباب، وكيف ستقبل بطون قريش، وهي لم تكد تدخل الإسلام بعد، أن تنسى ثاراتها مع عليّ، وتدين له بالطاعة؟

لعلّ هذه الأسباب، وغيرها، هي التي جعلت بعض أكابر الصحابة رضي الله عنهم يأملون في تراجع الرسولﷺ عن قراره ويترقبون إذناً إلهياً بذلك: بداءً، أو نسخاً، أو تخفيفاً من الله ينسخ به ما سلف يوم الغدير.

ولهذا تراهم يدفعون بين الحين والآخر بأحد الخاصّة المخلصين لعليّ عليه السلام،

---

١. *كنز العمال*: ١٣/ ١٧٦؛ و *مسند* أبو يعلى: ١/ ٤٢٦ و٤٢٧.

فيسأل الرسولﷺ مرّة: تلو مرّة من وصيّك؟[١]

ويتحصّل من الروايات المتقدّمة، إطلاع النبيّﷺ على حقيقة ما يضمر أكثريّة المسلمين، والأهمّ من هذا إطلاعه الإمام عليﷺ على هذا الأمر، وإعداده لتحمل ذلك الموقف العصيب.

البحث العاشر

حول نظريّة البداء والتخفيف في تفسير السقيفة

بعد ما تقدّم من الأدلّة تبدو جميع الاعتذارات القديمة التي حاولت تبرير سلوك الصحابة أمام الاستخلاف، ضعيفة وواضحة التكلف.

وقد أشرنا في التمهيد[٢] إلى أن هناك منهجاً رابعاً في تفسير السقيفة، وهو ثالث الاتّجاهات الاعتذاريّة. وقد اعتمد أصحاب هذا المنهج[٣] على قبول جميع هذه النصوص

---

١. أورد ابن حجر في *فتح الباري* مجموعة من الروايات تذكر الوصي، ولكنّه ضعفها جميعاً فقال:
... قول الزهري أخبرني سعيد بن المسيّب في رجال من أهل العلم، قد تقدّم منهم عروة بن الزبير، وكأن عائشة أشارت إلى ما أشاعته الرافضة، أن النبيﷺ أوصى إلى علي بالخلافة، وأن يوفي ديونه. وقد أخرج العقيلي وغيره في الضعفاء في ترجمة حكيم بن جبير، من طريق عبد العزيز بن مروان، عن أبي هريرة عن سلمان، أنّه قال، قلت: يا رسول الله، إنّ الله لم يبعث نبيّاً إلاّ بيّن له من يلي بعده، فهل بيّن لك؟ قال: «نعم، علي بن أبي طالب».
ومن طريق جرير بن عبد الحميد عن أشياخ من قومه عن سلمان قلت: يا رسول الله، من وصيك؟ قال: «وصي وموضع سري وخليفتي على أهلي، وخير من أخلفه بعدي علي بن أبي طالب».
ومن طريق أبي ربيعة الأيادي عن ابن بريدة عن أبيه رفعه: «لكلّ نبيّ وصي، وإنّ عليّاً وصيّي وولدي». ومن طريق عبد الله بن السائب عن أبي‌ذر رفعه: «أنا خاتم النبيّين وعليّ خاتم الأوصياء»؛ [*فتح الباري*: ١١٤/٨].
ومهما قيل في تضعيف هذه الروايات والكثير غيرها، فإنها جميعاً تدلّ بالتواتر المعنوي على المطلوب، والمحور الولائي لا يحتاج في استدلاله إلى أكثر من هذا المقدار المتيقّن.
٢. راجع العنوان: *محوريّة المنابر والخطابة المسجديّة*: الفصل الثاني، من الباب الأول.
٣. دونت الخطوط العريضة لهذه الرؤية في *خماسية عصر الختم*: ١١٩ ـ ١٨٤.

بدلاً عن الوقوع في شناعة إنكارها، ولكنّهم يقدّمون تبريراً فريداً ومبتكراً لسلوك جمهور الصحابة.

ويتلخّص هذا التبرير في التسليم بما يعرف بالبداء: وهو تغيير الله لحكم من أحكامه قبل الدخول في مرحلة الفعلية،[١] وتطبيقه هنا: لمّا علم الرسولﷺ بقرب وفاته، ولم يكن شيء أصعب على نفسهﷺ ممّا كان يخافه على أمّته من التفرّق والتشتّت برفضها وصاية عليّ عليه السلام وتجاهل صحابته لهذا الأمر، كان يتمنى رفع هذا التكليف عن أمته؛ فنزل عليه الوحي بالتخفيف عن المسلمين: بأن جعل أمر الاستخلاف وتنفيذ الوصيّة، مشروطاً بتحقق الأكثريّة الناصرة.

ولهذا النظريّة أدلّة روائيّة، قابلة للمناقشة سنداً ومضموناً.

١. أهمّ أدلّة التخفيف

هناك روايات عديدة يمكن أن تُفهم باعتبارها أدلّة تثبت نظريّة التخفيف. فمثلاً قد يقال: إنّ الحادثة التالية مؤيّدة لهذا القول، وهي التي يؤكّد صحّتها أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، ورواها مسندة إلى عبد الله بن مسعود، فقال:

> كنّتُ مع النبيّﷺ ليلة وفد الجنّ، قال: فتنفس! فقلت: ما شأنك يا رسول الله؟ قال: «نُعيت إلي نفسي يا ابن مسعود». قلت: فاستخلف! قال: «من؟» قلت: أبا بكر. قال: فسكت، ثمّ مضى ساعة، ثمّ تنفس! فقلت: ما شأنك؟ قال: «نعيت إليّ نفسي يا ابن مسعود». قلت: استخلف. قال: «من؟» قلت: عمر قال: فسكت، ثمّ مضى ساعة، ثمّ تنفس. قال: قلتْ ما شأنك يا رسول الله؟ قال: «نعيت إلي نفسي يا بن مسعود». قلت: استخلف. قال «من؟» قلت: عليّ بن أبي طالب. قال: «أمّا والذي نفسي بيده، لئن أطاعوه ليدخلّن الجنّة أجمعين».

---

١. البداء المقصود هنا نظير للنسخ، والفرق بينهما أن النسخ يكون بعد دخول الحكم مرحلة الفعلية.

وفي رواية أخرى، قال: «ولا أراكم فاعلين، تجدوه هادياً مهدياً يحملكم على المحجة البيضاء...».[١]

وجاء فيأ حاشية *شواهد التنزيل*[٢] أنّ مثل هذا الحديث ذكره: ... أبو نعيم في ترجمة الإمام عليعليه السلام،[٣] قال:

حدّثنا جعفر بن محمّد بن أبي عمرو، حدّثنا أبو حصين الوادعي، حدّثنا يحيى بن عبد الحميد، حدّثنا شريك، عن أبي اليقظان، عن أبي وائل: عن حذيفة بن اليمان قال، قالوا: يا رسول الله ألا تستخلف عليّاً؟ قال: «إنّ تولوا عليّاً تجدوه هادياً مهدياً يسلك بكم الطريق المستقيم».

قال: ورواه النعمان بن أبي شيبة الجندي، عن الثوري، عن أبي إسحاق، عن زيد بن يثيع، عن حذيفة نحوه.

حدّثنا سليمان بن أحمد، حدّثنا عبد الله بن وهيب الغزي، حدّثنا ابن أبي السري، حدّثنا عبد الرّزاق، حدّثنا النعمان بن أبي شيبة الجندي، عن سفيان الثوري، عن أبي إسحاق، عن زيد بن يثيع. عن حذيفة، قال: قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: «إن تستخلفوا عليّاً ـ وما أراكم فاعلين ـ تجدوه هاديّاً مهديّاً يحملكم على المحجة البيضاء».

[و] رواه إبراهيم بن هراسة، عن الثوري، عن أبي إسحاق، عن زيد بن يثيع، عن علي. وحدّثنا نذير بن جناح القاضي، حدّثنا إسحاق بن محمّد بن مروان، حدّثنا أبي، حدّثنا إبراهيم بن هراسة [عن الثوري، عن أبي إسحاق] عن زيد بن يثيع، عن علي عن النبيّصلى الله عليه وآله.

والحديث الأوّل رواه عنه الكنجي.[٤]

وقد يفهم من هذه الروايات أنّ الأمر القطعي الذي بدا في آخر حجّة الوداع، وعند يوم الغدير كأنّه فرض على المسلمين، بحيث يمكن افتراض شرطية الامتثال إليه

---

١. *البداية والنهاية*: ٧/ ٣٩٧؛ و *تاريخ اليعقوبي*: ٦١/٢.

٢. *شواهد التنزيل*: ١/ ٨٣

٣. *حلية الأولياء*: ١/ ٦٤.

٤. كفاية الطالب: ١٦٢.

في تمامية الإيمان، قد خفف قبيل وفاة الرسولﷺ عن المسلمين وتحوّل إلى أمر استحبابي يثاب فاعله ثواباً كبيراً، ولا يأثم تاركه، إلا مع سوء النية وخبث السريرة.[١]

وهذه المجموعة الأخيرة من الأحاديث، تعتبر الحلقة المفقودة، التي بإمكانها الربط بين مرحلة وصية الغدير، من جهة، ومرحلة السقيفة، من جهة أخرى. فبهذه الأحاديث الأخيرة التي سبقت وفاة الرسولﷺ بلحظات ـ حسب هذه النظريّة ـ يتّضح أنّ ولاية عليعليه السلام، بأي تعريف عرفناها، قد أصبحت من المندوبات والمستحبّات المؤكّدة برحمة من الله تعالى ورأفة منه برعيته.

فلو بقي أمر ولاية عليعليه السلام فرضاً على المسلمين لا يتمّ الإيمان إلا بالامتثال له، كما توحي بذلك بعض روايات حديث الغدير، لشقّ ذلك على أغلب المسلمين؛ لما كانوا عليه من خضرمة منطقية، تتداخل فيها المرتكزات المنطقية الظنيّة مع الأصول المنطقية البرهانيّة الجديدة. فكان المحذور أن يقع المسلمون في تمزّق نفساني شديد بين النوازع الإيمانيّة التسليميّة والعوائق النفسية الظنية، فتكون الفتنة التي هي أشد من القتل.

والفتنة المقصودة في هذا التحليل، ليست تلك التي سبق لبعض المدافعين عن اختيار السقيفة، أن أشار إليها، وهي التي لم تمنع السقيفة من اندلاعها، بل هي فتنة نفسانية أعظم خطراً. فهي الفتنة العامّة والشاملة للأكثرية العظمى من حديثي العهد بالإسلام، من قريش خاصة، تنطلق من داخل الأفراد لتعمّ جميع بطون قريش ولتهز أرجاء الجزيرة العربيّة هزاً عنيفاً. ويستدل أصحاب هذا التبرير بما جرى فعلاً بعد السقيفة: فلو لم تكن قريش موحدة

---

١ . هذه الحالة هي التي أصبحت تُعرف باسم: النصب. وهي نصب العداء لأهل البيت، مع العلم بمنزلتهم. والنصب يكشف عن رفض دفين للإسلام، أو لشرائعه، مع عدم الجرأة على المجاهرة بذلك. وأول النواصب هم اليهود الذين ركزوا عداءهم على شخص الرسولﷺ، ثم على أقرب أهل بيته إليه من بعده. ومن بين الخلفاء الأمويين اشتهر معاوية بالنصب. ومن الخلفاء العباسيين اشتهر المتوكل بالنصب، وقتله ابنه لذلك. كما أن بعض الخوارج يعتبرون من النواصب، ولا يمكن تعميم هذا الحكم على جميع فرقهم.

الكلمة خلف أبي بكر، من ذا الذي كان يتولى القضاء على حركات تمرد أدعياء النبوة، من أمثال الأسود العنسي، وطليحة الأسدي ومسيلمة الكذاب، وسجاح التميمية؟

وجرياً على مقتضى حكمة الشارع الحكيم في التخفيف في جميع الموارد التي تكون فيها المصلحة شديدة والعمل شاقّاً[١] فقد كان من المعقول ـ حسب هذه النظريّة ـ أن تتدخل العناية الإلهيّة لتخفف ما شقّ على المؤمنين قبيل وفاة الرسولﷺ فتمتنع بذلك الفتنة العظمى التي قد تخرج بعض الصحابة من دائرة الإيمان، وتعيد أمر الإسلام إلى بدايته الأولى في دار الأرقم بن أبي الأرقم بعد أن تمّ له الانتشار في كامل أرجاء الجزيرة العربيّة.

وهكذا، تقدم هذه النظريّة جواباً رابعاً عن السؤال الأساسي المطروح في التمهيد:

لماذا لم يتّخذ الرسولﷺ ضمانات إجرائيّة لتنفيذ وصيّة الغدير؟

والجواب، حسب هذا الرأي، هو: لأنه كان يعلم بحتمية البداء فيه!

٢. مناقشة النظريّة

يمكن مناقشة نظريّة التخفيف على مستويين: سند الأدلّة ومضمونها.

أمّا على مستوى السند، فالروايات المذكورة لا تصلح لإتمام الحجّة على منكري الوصيّة أصلاً، فليست هذه الروايات ممّا يحتج به على الجمهور؛ لأنّ أبرز رواتها مثل ابن مسعود وحذيفة بن اليمان من رموز المحور الولائي. ومع تسليم الجمهور بوثاقة هؤلاء الصحابة، فإن الطعن في ما يروى عنهم ممكن، لكونه من الضعيف الذي لا يحتج به.

كما أنّ هذه الروايات لا تصلح أيضاً، للاحتجاج على أنصار المحور الولائي القائلين

---

١. هذه النظريّة تستند إلى ظاهرة التخفيف في التشريع، ومواردها كثيرة، مثل قولهﷺ: «لولا أن أشق على أمّتي لأمرتهم بالسواك». وما روى من تخفيف عدد الصلوات الواجبة اليومية من خمسين إلى خمس... إلخ.

بإلزاميّة وصيّة الغدير، لكثرة الروايات عندهم، بطرقهم التي اجتهد علماؤهم في إثبات وثاقتها الدالة على أنّ ما حصل بعد وفاة الرسول، هو تنكّر عام لأمر إلهي صريح.

وأنّ هذا التنكّر يتراوح بين الردّة والانقلاب من جهة، وإيرادة اختزال الدين والشريعة، اجتهاداً في مقابل النصّ، من جهة ثانية.

وأمّا على مستوى المضمون، فمن عيوب هذه النظريّة؛ أنّ جميع أدلتها قابلة لاستظهار آخر يؤيّد نظريّة المحور الولائي.

علاوة على هذا، فمن لوازم هذه النظريّة أنّ النبيّ ﷺ لم يُعلم صحابته بهذا التخفيف، بل استمرّ في تحريضه على استخلاف علي عليه السلام والتأكيد على أنّه أضمن الطرق لنجاتهم بعده.

وبقي الجميع على هذه الحالة إلى حين وفاته ﷺ؛ وأنّ كبار الصحابة (رضي الله عنهم) ربّما قد ساورهم الشكّ في إلزاميّة ولاية علي عليه السلام فتمنّوا أن يبقى الأمر على هذا الغموض، حتّى يمكنهم تأويله حسب ما يرونه من مصلحة ظاهرية. ومثل هذا الاعتقاد هو ما دفع عمر بن الخطّاب إلى موقفه يوم الرزيّة؛ فينبري لتلك المعارضة شديدة اللهجة لإقناع الرسول ﷺ بالإقلاع عن كتابة وصيته التي كان يخشى أن تتضمّن نصّاً صريحاً بولاية علي عليه السلام واستخلافه، فلا يمكن معها أيّ نوع من التأويل، فقول عمر: إنّ الرسول قد غلبه الوجع، وهو قول في غاية الجرأة في محضر أشرف الكائنات ﷺ، كافٍ لإقناع الجميع بعدم جدوى كتابة أيّ شيء؛ لأنّه لن يكون له أيّ حجيّة، بعد التسليم بأن الموصي هو في مرض الموت![1]

ولذلك أقلع النبيّ ﷺ عن إملاء وصيته؛ لما علمه من إضمارهم ورفضهم لما لم يكونوا يرونه صالحاً.

---

١. من المعلوم أن الوصايا التي تكون خلال مرض الوفاة، فاقدة للاعتبار.

وهكذا لم تكتب الوصيّة وفتح مجال التأويل على مصراعيه وخرج الصحابة من عنده. ولم تزدد إشكاليّة الخلافة إلا تعقيداً في أذهانهم.

هذا، كلّه، على فرض عدم إطلاع الصحابة على الأمر الإلهي بالتخفيف. ولكن في هذا الاستدلال نقطة ضعف كبيرة؛ لأنّه يستلزم اتهام النبيّ صلى الله عليه وآله بإخفاء أمر إلهي جديد أوّلاً، وبإرادة كتابة خلاف ذلك الأمر ثانياً. وهذا من أفظع ما يمكن أن يتّهم به نبي مرسل.[1]

٣. من مفهوم الخلافة إلى مفهوم الإمارة

ممّا يمكن أن يفسّر الأحداث التي تلاحقت إثر السقيفة، الرجوع إلى تحليل مفهوم الاستخلاف، وبيان الفرق بينه وبين مفهوم الإمارة. ومختصر القول في هذا الموضوع هو أنّ الاستخلاف مفهوم تقريري، أيّ أنّ خليفة أيّ شخص عليه أن يستمرّ في عمل المستخلِف، فخليفة النبيّ المرسل، لا بدّ أن يؤمن المحافظة على الرسالة قبل كلّ شيء.

أمّا الإمارة، فهي مفهوم فضفاض قد يتساوى مع الإمامة في بعض الاصطلاحات، وقد يكون إنشائياً. فالأمير هو الزعيم الآمر والقائد؛ وهو ليس، بالضرورة، خليفة أميناً للأمير السابق؛ بل قد تكون مهمّته مخالفة ذلك الأمير السابق إذا ما تطلبت ذلك قواعد حفظ الرئاسة.

في ضوء هذا التعريف، يمكن أن نفهم بعض الأحاديث التي تذكر الإمارة أو الإمامة أحياناً، والتي اعتمدها رواد محور المهاجرين والأنصار، ومنها ما ذكره أبو بكر في السقيفة: «الأئمّة من قريش»، وأوضح منه ما نقله أبو يعلى في *مسنده*، وهو:

حدّثنا القواريري حدّثنا محمّد بن عبيد الله العبدي، عن حفص بن خالد العبدي

---

١. لا يقال: هنا إنّ ما أراد كتابته صلى الله عليه وآله هو الأمر بالتخفيف المزعوم، فليس فيه حسم للموقف بحيث يصدق أن يقول عنه: «لن تضلّوا بعدي أبداً». كما أن مثل هذا التوجيه يتعارض مع الأدلّة الأولى التي قامت عليها النظريّة.

حدّثني أبي، عن جدّي عن علي، أنّ رسول الله ﷺ خطب الناس ذات يوم، فقال: «ألا إنّ الأمراء من قريش، ألا إنّ الأمراء من قريش، ألا إنّ الأمراء من قريش، ما أقاموا بثلاث: ما حكموا فعدلوا، وما عاهدوا فوفوا، وما استرحموا فرحموا؛ فمن لم يفعل ذلك منهم، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين».[1]

هكذا يتّضح أنّ القول بأنّ ما حدث في السقيفة كان اختزالاً للمشروع السياسي الإسلامي، لا يخلو من مستند.[2]

وتوضيح الاختزال هو: أنّ وظائف الحاكم الشرعي، في إطار نظام السقيفة، قد تقلّصت من خلافة الرسول ﷺ بجميع أبعادها، إلى الإمارة، وهي الإمامة العرفيّة التي لا يشترط فيها أكثر من الحفاظ على ظاهر الدين وسياسة الناس بالعدل.

---

١. *مسند* أبي يعلى: ١/٤٢٥ و٤٢٦.

٢. كلّ ما في الأمر أنّ مثل هذه الروايات، ليست حجّة إلاّ على بعض المباني، وإنّما قد يقال ـ مع بعض التساهل ـ بأنّ هناك تواتراً معنوياً يثبت المطلوب.

ثانياً:

الإطار الثقافي والسياسي لأُولى انشعابات التشريع الإسلامي

البحث الحادي عشر

الإطار الفكري العام للانشعابات الفقهيّة

من المنطقي أن يرسي بحث الإمامة والولاية على شاطئ سؤال مهمّ، مازال يشغل بال النُّخب المثقفة في العالم الإسلامي؛ ويمكن صياغته بعبارة جماهيرية تراهق الشعبوية، فنقول:

بأيّ حقّ تقيّد أيّ سلطة سياسية تفكير الإنسان وتحرمه من الاستفادة الحرّة من نعمة العقل، بعد التسليم بأنه هو الرسول الباطني من الخالق إلى المخلوق؟

ويتفرع عن هذا السؤال تساؤل من جنسه: لماذا يدان من اجترأ على التراث النبوي؟ فأعمل عقله الحر في تأويله. ومن باب أولى: لماذا يدان من اجترأ على معارضة من هم دونه؟

ومن هذا السؤال تتفرع أسئلة كثيرة، اعتقد البعضُ أنها قد أصبحت تشكّل عمدة محاور المباحث الكلاميّة الجديدة؛ مع كونها قديمة قدم الإنسان.

ومن أبرز نماذج هذه الأسئلة القديمة الجديدة، مسألة حريّة اختيار النظام السياسي:

هل أطلقها الشارع، أم قيدها بنظام الشورى، أم حدّدها، ضمن نظام الولاية، بالتعيين؟

وهذا ما سنعود إليه في بحث المحصّلة.

أمّا الذي لا بدّ من وضعه في إطاره الإناسي قبل كلّ شيء، فهو ما تقدّمت الإشارة إليه من إجراءات تشريعيّة، أو بالأصح فقاهيّة تعبر عن اختيارات خاصّة واتّجاهات شكّلت سابقة اجتهاديّة في ما أصبح يعرف لاحقاً بأُصول الفقه: مثل كيفيّة التعامل مع النصّ الشرعي، عامّة، وتجويز التشريع الاستقلالي في بعض الحالات. والأهم من كلّ هذا: الجرأة على منع تدوين حديث النبيّ ﷺ...

وتكمن أهميّة هذه الظواهر الاجتهاديّة والاحتجاجات التي أثارتها، في أنّها تعتبر المنشأ الأوّل لما يمكن أن يسمّى انشعابات فقهيّة جنينيّة، لم تلبث أن تطوّرت مع الزمن فأنتجت مختلف المدارس الفقهيّة.

بين يدي هذا البحث من الضروري المرور بمسألة فكريّة تقف في منطقة التقاطع بين الفقه، والفلسفة الإلهيّة والسياسيّة.

وهذه المسألة هي حدود حريّة المفكّر أو الفقيه، والإنسان عموماً، في نظر الشارع والحاكم الشرعي. فكان بحث الحرّية الفكريّة وحدودها مستلزماً حلّ حدّ أدنى من المسائل العقائديّة والسياسيّة، الدائرة جميعاً حول محور نوع السلطة السياسيّة وصلاحياتها.

١. الولاية الشرعيّة والحرّية الفكريّة

لم تُطرح الإشكاليّة الآنفة، أوّل الأمر وفي حياة النبي الخاتم؛ ولكنّها فرضت نفسها بقوّة، وبالتدريج مع السقيفة، وبالتحديد عند تقويم كيفيّة حلّ أهمّ مسألة اعترضت المسلمين عند وفاة خاتم الأنبياء ﷺ، وهي إشكاليّة الإمامة والحكم في المجتمع الإسلاميّ، في غياب قائد معصوم من الخطأ بالوحي الإلهي.

والحقيقة أنّ القرآن الكريم، وأحياناً الرسول الأعظم ﷺ، قد تولّيا مهمّة التوضيح.

مع هذا فإنّ إجابات المسلمين عن هذه الإشكالية، كانت محكومة بأحد التعَصُّبَين:

إمّا للرغبة في تبرير ما وقع في السقيفة.

وإما للبراءة منها ومما نتج عنها.

وبين هذين التعصبين، غاب الموقف الجريء الذي يضعهما ظهراً لظهر، ليبحث عن طريق ثالث ملتزم تماماً بقواعد الموضوعية.

إجباريّة التشرّع على محكّ الإمامة

عند تقويم السقيفة انقسم المسلمون إلى اتّجاهين:

الأوّل: ولائي: يفتخر أصحابه بالتزامهم بالمحور العلوي؛ وهو قائل بأنّ إمامة المسلمين أمر أهمّ وأخطر وأعظم من أن يهمله الإسلام، أو يفوّضه الله إلى أهواء المسلمين.

فيتساءلون: كيف يوكل إلى عموم الناس أخطر أمورهم، وهو الشأن السياسي، الذي هو: إن فسد فسدوا، وإن صلح صلحوا؟

نعم! كيف يكون ذلك، والحال أنّه قد اعتنى بما هو أقلّ شأناً وأهون خطراً في حياتهم، متدخّلا حتّى في أدقّ جزئيات علاقاتهم العائليّة؟ بل هو لم يترك صغيرة ولا كبيرة من معاملاتهم الماليّة إلا وبيّن لهم حكمه فيها، لإقرار نظم ووقاية المجتمع من الهرج والمرج وتضارب الأهواء، والعودة إلى تحكيم موازين القوى الاجتماعيّة والاقتصاديّة.

الثاني: تفويضي: لا يخفي تبريره المتنوّع شكلاً ومضموناً لما وقع في السقيفة. وهو قائل بأنّ إمامة المسلمين أمر قد فوّضه الله لهم، فلهم أن يختاروا ما يرونه الأنسب أسلوباً للحكومة، ونظاماً اجتماعياً وسياسياً.

ومن الطبيعي أن يكون تعدد التصورات للأنظمة التي يمكن أن تنسب لها المشروعية، سيد الموقف، في مثل هذه الساحة المتنوعة بطبعها.

ومن هذين القولين تشعّبت أقوال ونظريّات، ظلّت المسألة الاجتماعيّة بجميع أبعادها مستبطنة فيها.

لكن، من اللافت للنظر أنه: في حين يبقى السؤال الأساسي المطروح: **هل التشرّع اختياري؟** دون إجابة صريحة، في إطار النظريّات القائلة بالتفويض، اضطرّ القائلون بالتعيين والنصّ ـ وهم أصحاب الرأي الأوّل ـ إلى التسليم بأنّ أمر الإمام أو الحاكم الشرعي مقدّم على إرادة الأفراد. وبالتالي فإنّ الناس غير مخيّرين في أصل متشرّعيّتهم على المستوى الاجتماعيّ والاقتصاديّ، ولا، أيضاً، على مستوى إنتاجهم الفكري، الذي يُفترض أن يعبّر عن رؤاهم الاجتماعيّة والسياسيّة؛ حتّى إن كانوا، على مستوى عباداتهم، يحظون بإمهال محدود بحياتهم.

مفهوم عصمة الإمام في إطار إجباريّة التشرّع

كان الانشقاق الذي أحدثه اجتماع السقيفة، وما نتج عنه من انتصار جماهيري للخطّ التفويضي في الفكر السياسي الجنيني آنذاك، حاملاً في طياته بذور أولى الانشقاقات العقائديّة الكبرى: **فلم يكن أمام الأجيال اللاحقة من المسلمين إلا استثمار هذه البذور وتنميتها في الاتّجاه الذي يخدم انتماءاتها السياسيّة، وميولها العقائديّة المتضادة التي تكفّلت الأحداث الجسام المتعاقبة على الأمّة بعد السقيفة، لتفجير تناقضاتها.**

فقد كان القول بنصوصيّة[1] تشريع الولاية وتثبيت عهد الغدير، مستلزماً لاستمرار **الجمع بين الإمامتين: الدينيّة والسياسيّة**، تحت راية الولاية المطلقة.

فإذا كانت وظيفة الرسول ﷺ ـ بما هو واسطة الوحي ـ قد فرضت على المسلمين

---

١. النصوصية مفهوم مناهجي أصولي، يقع في مقابل: العقلية؛ ويفيد: كون الدليل المعتمد هو نص شرعي لا يخالطه اجتهاد عقلي.

التسليم بعصمته، فإنّ الجمع بين الولايتين في شخص الإمام بعده، دون تقييد صلاحياته بأيّ هيئة استشاريّة ملزمة، كان يقتضي الإذعان - أيضاً- إلى دعوى تمامية عصمته.

هكذا إذاً، كانت هناك ملازمة عقليّة -وليس فقط عقلائيّة- بين القول بنصوصيّة الولاية ومشروعيّتها الإلهيّة وإطلاقها من جهة، والقول بضرورة عصمة ولي الأمر من جهة ثانية.

فلم يكن من المقبول أن يزعم فرد عادي، أي: غير معصوم، الولاية المطلقة، بمعناها الكامل، على غيره.

أمّا القائلون بالتفويض، فمسألة عصمة الحاكم الشرعي ليست مطروحة عندهم؛ لأنّ مشروعيّة الوليّ الحاكم - في نظرهم - **مجعولة اعتبارياً**، من قبل الشارع، بواسطة المحكومين أنفسهم، فلهم - تبعا لذلك - حقّ مراقبته والردّ عليه، وحتى عزله، طبقاً لما يرونه من مصلحة. وليس لهم في كل ذلك، من دليل أو مستند، سوى اجتهادهم العقلي والنصوصي في تشخيص المصلحة العامة.

وهذا ما حصل في أواخر عهد عثمان، حيث أجمع أكابر الصحابة(رضي الله عنهه) على عزل خليفتهم، بعد أن تبين لهم عجزه، وضعفه أمام قرابته، وخاصة وزيره وصهره مروان بن الحكم، الذي استبد بالأمر دونه.

ولعل أغرب ما في تلك الأحداث الأليمة، احتجاج الخليفة على رفض الاعتزال، بأنّه لا يريد أن يخلع رداءً ألبسه الله إياه. قاصداً الخلافة!

ففي هذا الاحتجاج رجوع ضمني عن الاختيار العام الذي وصل بسببه إلى منصب الخلافة، وميل واضح إلى نظرية الولائيين الذين قد يقبل منهم مثل هذا الزعم، بناء على تصورهم الرباني للمنصب.

٢. مرجعيّة الفكر المتشرّع

إنّ المجتمع الإسلاميّ الأوّل الذي بدأ تشكّله منذ الهجرة النبويّة بتأسيس مجتمع

المدينة، قد تشكّل نتيجة انقلاب مفاهيمي شامل أحدثه الإسلام في أذهان معتنقيه. ويمكن تلخيص هذا الانقلاب في مقولات مهيمنة تمثّل محاور وجود المجتمع المتشرّعي الأوّل.

وعلى ضوء الدور الذي كان على هذه المحاور أن تؤديه، يمكننا الخروج برؤية متكاملة عن حدود الحرّية الفكريّة المتشرعة، التي أمّنها المشروع الحضاري الرسالي[1] للأُمّة.

وبذلك يمكننا تقويم مختلف المواقف الفكريّة المتفرعة عن موقع كلّ طرف من السقيفة.

الأُصول الخمسة للمرجعيّة الحضاريّة الرساليّة

إذا نظرنا إلى المشروع الحضاري الرسالي ـ من حيث هو مرجعيّة فكريّة ـ المفروض فيها أن تغطي الحاجات الفكريّة للمجتمع الإسلامي في حياة الرسول صلى الله عليه وآله وبعد وفاته، أمكننا أن نفكّك أبعاد فاعليته إلى محاور خمسة، يشكّل كلّ منها أصلاً مرجعيّاً. ويمكن أن نحصر أهمّ هذه المحاور فيما يلي:

الأول: إلغاء العرف الجاري الجاهليّ، واستبداله بأحكام الشرع، التي ليست سوى إحياءً لما اندثر وتهذيباً لما تشوّه، وتكميلاً لما أنقصه الزمن من الشريعة الحنيفيّة السمحاء، التي تخلّى عنها معظم العرب في جاهليتهم.

الثاني: تعبئة الطاقات الفرديّة والعشائريّة والقبليّة من أجل الصمود أمام المحيط المعادي دون الخوض في صراعات داخليّة هامشية، حتّى مع ظاهرة النفاق.

الثالث: تربية الأفراد على نُكران ذواتهم وتذويب شخصيتهم في شخصيّة القائد الرّباني بناءً على التسليم بعصمته وبقدرته على استقصاء حظوظ تكاملهم الروحي والمادّي.

---

١. الرسالي: المنتسب إلى الرسالة الإسلامية بأكملها دون تبعيض وانتقاء، ومن الطبيعي أنّ المفهوم الرسالي أضيق دائرة من مفهوم المسلم.

الرابــع: جعـل التكامـل والترقّـي بجميـع أبعـاده هـدفاً فرديـاً وجماعيـاً، وتغذيـة الطموحـات فـي هـذا الاتّجـاه، فالإسـلام لا يحـارب الطموحـات الفرديـة، بـل يهـذبهاً ويطوّعها لخدمة الصالح العام.[١]

الخامس: حمل الهمّ الرساليّ وتربية الأفراد على قبول مسؤوليّة الشهادة على العالم. وهذه المهمّة كانت تتطلّب نقلـةً نوعيـة علـى المـستوى الثقـافي، فكانـت أولـى بـوادر التغيير الثقافي في مجتمع المدينة، هي تعميم التعليم والقطع مع العادة الجاهليّـة العربيّـة التي كانت تستنكف من تعلّم القراءة والكتابة.

هذه الأُصول الخمسة، باختصار شديد،[٢] هي التي دعـا إليهـا القـرآن الكـريم لفظاً تارة بالنص الصريح، وتارة بالإشارة والتمثيـل، وجـسدها سـلوك النبـيّ ﷺ وسيرته في أصحابه وحتى مع أعدائه: إنّها الخطوط الحمراء التي يعتبر المسلمون أنفسهم حراساً وحماة لهـا، وكـلّ مـن بقـي ضـمن هـذه الخطـوط الحمـراء ولـم يتعدّاها، يحقّ له أن يدّعي أنّه مـن الفرقـة الناجيـة، فهـذه الأُصـول هـي مرجعيّـة الفرقة الناجية.

---

١. إنّ الطموحات الشخصيّة في هذه المدرسة الرساليّة الأولى لم تكن مذمومة بنفس الدرجـة التـي نجـدها لاحقاً في بعض المدارس الإسلاميّة التربويّة المنتسبة إلـى التـصوّف، فقـد كـان الرسـول ﷺ بحكمتـه واعياً. بأنّ تجريد الكمالات البدنيّة والفكريّة عن النوازع الغريزيّة الأنانيّة هو الجهاد الأكبر.

ولو انتظر أن يصبح بعض العباقرة العسكريين من أمثال خالد بن الوليد روّاداً فـي الأخـلاق ومجاهـدة النفس، لما أمكنه الاستفادة من طاقاتهم لبناء الدولة الإسلاميّة الأولى.

وقد سار أبو بكر ـ إلى حدّ ما ـ على هذا المسلك الواقعي، ولكنّه غلا شوطاً بعيـداً فـي الذرائعيّـة إلـى حدّ اعتبره عمر بن الخطّاب نفسه متطرّفاً، فكان أوّل ما قام به الخليفـة الثـاني عنـد تولّيـه هـو عـزل خالد بن الوليد عن قيادة جيوش الشام.

راجع: جميع الموسوعات التاريخيّة المعروفة، مثل: *تاريخ الطبري*، و*تاريخ ابن الأثير*. وفيهـا تفـصيل رسالة عزل خالد بن الوليد، وموقفه الذرائعي منها...

٢. *بحوث وحدويّة في أصول الطائفيّة*: الجزء الأوّل، راجع: التوضيحات.

مرجعيّة الفرقة الناجية والفكر الإسلامي

بعد هذا التوضيح وهذا التعريف لمرجعيّة الفرقة الناجية، يتّضح أن الفكر الإسلامي الأصيل هو الفكر المتقيد بهذه المرجعيّة بأُصولها الخمسة. فإذا ظهر فكر خارج عن هذه الأُصول ومنكر لها، فإنّه لا يدخل في تعريف الفكر الإسلامي؛ وظهوره هذا، لا يعتبر تفريعاً في الفكر الإسلامي، بل انشقاقاً عنه وخروجاً عن دائرة الفرقة الناجية.

المحصّلة

حمل الإسلام مشروعاً حضارياً متكاملاً، تُمثل نظريّة الولاية الشرعيّة فيه، صمام الأمان الذي يعصم المجتمع من التفسخ والتلاشي في مهب رياح الثقافات الوافدة من البلدان المفتوحة. وكان من المفروض في الفكر الإسلامي بمرجعيته الخماسية، أن يؤمّن لهذا المجتمع جميع عوامل الاستقرار والتكامل مع حفظ نوع من الحرّية الفكريّة للمعارضة المتأرجحة بين مواجهة النصّ والتشكيك في مرجعيته، والاجتهاد في مقابل النصّ أو تأويله...

إلا أنّ التعرّف على عمق التغييرات التي كان المشروع الإسلاميّ يسعى إليها، يستوجب معرفة أبعاده الاقتصاديّة خاصّة؛ لأنّ المشروع الاقتصاديّ الإسلاميّ، هو أكثر أبعاد الطرح الحضاريّ الرساليّ إثارة لحفيظة معارضيه، وهذا ما يخرج عن هذا المجال المحدود، ويمكن الرجوع إليه في مظانه.[1]

مع كلّ هذا، فإنّ السقيفة والنظام الذي خلفته، لم تلبث أن أوصلت المجتمع الإسلامي إلى فتنة هوجاء، اقتتل فيها كبار الصحابة، وأفرزت نظاماً استبدادياً ملوكياً مماثلاً للإمبراطوريات والممالك المجاورة...

---

١. *المنطاد في توضيح جبروت الاقتصاد*: الباب الأوّل.

فهل كانت المرجعيّة الفكريّة ضعيفة إلى هذا الحدّ، أم أن وراء هذا السقوط المريع مرجعيّة أُخرى أشدّ قوّة وأكثر نفيراً؟

هذا ما سوف يتوضّح بالتدريج.

البحث الثاني عشر

الاجتهاد في ظلّ منع تدوين الحديث النبويّ

تحصّل ممّا تقدّم أنّه كان من الممكن تحسّس وجود تيّار فكري ناشئ منذ عهد الرسولﷺ ينزع إلى الرأي المتحرّر؛ وكان يتعاظم باطّراد كلّما اتّسعت رقعة انتشار الإسلام. وأهمّ خاصّيّة لهذا التيار هي، أنّ أقطابه كانوا يسمحون لأنفسهم بمناقشة الأوامر النبويّة التي **لا يعتبرونها إلهيّة ومقدّسة بالضرورة.**

هذا التيار هو الذي كان له اليد الطولى في التمهيد لاجتماع السقيفة وما جرى فيها وما أعقبها من أحداث جسام.

وهو المتجسّد في المحور المرجعي الصحابي بقيادة بعض مشاهير المهاجرين والأنصار.

هذا المسلك الذي يطلق عليه في أيّامنا: الذرائعيّة، و هو جدير بالتحليل الدقيق؛ فهو أوّل تشكّل فكري فقاهي تجرأ على الاجتهاد الاستقلالي.

١. ملامح الاتّجاه الفقاهي الذرائعي

تتّخذ مناقشة النصوص الشرعيّة وتأويلها، أشكالاً متفاوتة بتفاوت خلفيات أصحابها. وعلى العموم، فإنّ ذلك كان يقع حسب ما كان المجتهدون الاستقلاليّون **يرونه من مصلحة.**

والخطّ العامّ لهذا الاتّجاه الاجتهادي هو ما يسمى النزعة الذرائعيّة **Pragmatisme**.

وهذا العنوان، هو من المفاهيم المشكّكة، ذات المراتب المتفاوتة في الشدّة والضعف.

من مراتب الذرائعيّة

تكون النزعة الذرائعيّة متفاوتة في الشدّة والضعف، بحسب تفاوت درجات تمحّض المجتهد الاستقلالي في المصلحية، أيّ: في درجة تبعيته لما تمليه عليه المصلحة التي يدافع عنها.

وقد تكون هذه المصلحة فرديّة أو عائليّة أو عشائريّة أو قبليّة وربّما يزعم أنّها مصلحة الأمّة، ولكن أوّل الكلام أن تكون مصلحة الأمّة متعارضة مع النصّ الشرعي.

فأعلى مراتب الذرائعيّة وأشدّها تلك التي ترفض إسلام القِياد، دون قيد أو شرط، للنصوص الشرعيّة والأوامر والنواهي الإلهيّة؛ بل هي **تحاول تأويلها والالتفاف عليها بحسب ما كانت قد شخّصته من مصلحة.**

وبذلك **تكون مفتقدة لأدنى درجات التشرّع**، وموازيّة لظاهرة النفاق موازاة قد تصل إلى حدّ التقاطع والالتقاء. فالدين وشرعه بالنسبة للذرائعي المحض جيّد ومرغوب مادام مطابقاً لهوى النفس، أو لما يحاول تصويره على أنّه عين المصلحة.

أمّا إذا تبيّن أنّ بعض أحكام الدين مغايرة لهوى النفس أو لما يعتقد أنّه مصلحة، فإنّ هذا المصلحي الذرائعي يسارع إلى الالتفاف عليه والتنصّل من أحكامه إن لم يمكنه إبعاد الدين كلّيًا عن ساحة التشريع.

وأمّا الدرجات الأدنى من الذرائعيّة، فهي تتشكل طبق الحالات النفسيّة والاجتماعيّة، وتتعدّد أشكالها لتكوّن طيفا متّصلاً على نحو الوجود المشكّك **يزداد ضعفاً كلّما اشتدّ التديّن والإقبال على العبادات.**

والمهمّ هنا التنبه إلى ظاهرة حساسة: فحتّى بعض أشدّ أفراد المجتمع تديّناً قد لا يبتعدون عن الذرائعيّة بالقدر المتوقّع من تشرّعهم.

فلربّما اعتقد المجتهد أنّ الحُكم الشرعي يدور مدار المصلحة والمفسدة ثمّ يبني

استنباطه الفقهي على بعض الأدلّة الظنّيّة، مثل القياس التمثيلي، فينتج عن هذه المنهجيّة فقه ذرائعي، وإن لم يُقصد منه ذلك بالضرورة.

تطوّر التيار الذرائعي

بعد فتح مكّة، ودخول قريش ومعظم القبائل العربيّة في الإسلام، حدثت تطوّرات نوعيّة في التيار الذرائعي الذي كان قبل ذلك محدوداً في عدد قليل جدّاً من الصحابة ومحاصراً تماماً من قبل البقيّة الذين ظلّوا على وفائهم للخط الرساليّ، وتمسّكهم بالمشروع المنطقي البرهاني الذي جاء به القرآن الكريم.

فقد كان معظم الصحابة الأوائل ملتزمين بكلّ مقتضيات المتشرّعيّة التي تقدّم بيانها، ولم يكونوا يرون في وجودهم إلّا وسيلة لنشر الرسالة الإلهيّة. وبعد دخول رؤوس العرب وخاصّة الملأ القُرَشِي بزعامة أبي سفيان وسائر أقطاب بني أميّة وبني مخزوم إلى الإسلام، تضخّم صفّ الذرائعيين بشكلّ فجيع، وتقلّص الدور الريادي لصفوة الرساليّين من الصحابة(رضي الله عنهم)، وتفاقم هذا الأمر بعد وفاة الرسولﷺ وخاصة بعد أن أكلت الغزوات وحروب الردّة معظم الرساليين من قراء كتاب الله وحفّاظه.

في هذه الظروف، كانت سياسة النبيّ الأكرمﷺ ثابتة في مداراة هذا التيار الذي تميّز بعض أفراده بالغلظة و الرعُونة.

ولعلّ قصّة ذلك التميمي ووقاحته، أبرز مصداق على الجسارة التي ميّزت بعض الذين كانوا يسمحون لأنفسهم بانتقاد من نزل الوحي بتنزيهه عن النطق عن الهوى، وبأنّه على خُلق عظيم، فيتجرّؤون على اتّهامه بعدم الالتزام بما جاء به من مبادئ.

التيار الذرائعي والسلطة السياسيّة

إذا كان ذلك هو حال التيار الذرائعي في حياة الرسولﷺ، وقد كان حينئذ قادراً على الردّ بنفسه على كلّ الانحرافات، فلنا أن نتصوّر خطورة الموقف بعد وفاته. وكان

أوّل ابتلاء للمسلمين بعد فقدانهم سيّد الخلق هو تعيين خليفة له رغم الاعتقاد السائد بين معظمهم بوجود نصّ صريح بذلك في غدير خُم.

أمام استحالة التشكيك في أصل بيعة الغدير، وهي التي لم يشهد العرب جماهيريّة مثلها لا قبلها ولا بعدها، ومع ما مرّ من تعدد طرق الخدش في دلالتها السياسية، لم يكن أسهل على الطيف الذرائعي بمختلف تيّاراته من الطعن في دلالة هذا الحديث على تنصّيب خليفة الرسول. ففتحوا كلّ باب للتأويل حول معاني لفظ الولايّة والتوليّ، رغم أن الولائيين لم يظهروا أي إصرار على منازعتهم سياسياً.

ولم تكن القلّة الولائية الملتزمة بالظهور العرفي لنصّ الغدير، قادرة على الوقوف في وجه هذا التيار الجارف المتمسّك بتقديم الأمر القرآني الظاهري بالالتزام بالشورى: **وأمرهم شورى بينهم**، على الظهور السياسي لنصّ الغدير: «**من كنت مولاه فعلي مولاه**».

وقد تبلّور موقف الجمهور بعد اجتماع سقيفة بني ساعدة. ففسحت تلك الجلسة المصيريّة المجال لربع قرن من الحكم الإسلاميّ الذرائعي الذي تعامل مع المحاور العامّة للمجتمع المتشرّعي تعاملاً متحرّراً، قد لا يحترز عن تعطيل بعض ما لا يرى فيه مصلحة من الأحكام والمبادئ...

٢. الخلافة الراشدة الرابعة في مواجهة الذرائعيّة

قبل الكلام عن الخلافة الرابعة، لا بد من توضيح نكتة تاريخية هامة: فنظام السقيفة قد انهار منذ منتصف عهد الخليفة الثالث، واستمر هذا الانهيار بالتدريج إلى أن أكتمل بمقتله المأساوي الذي وضع المجتمع الإسلامي على أخطر مفترق طرق بعد مفترق السقيفة. وكانت بيعة الإمام علي عليه السلام بالخلافة، غصباً عنه، عملية إنقاذية أراد منها أصحابها جبر بعض ما تحمله المجتمع الإسلامي من أضرار.

وقد كان على الخليفة الجديد أن يواجه معضلة ثقافية في غاية التعقيد: فأمام

استفحال المدّ الذرائعي طيلة عهد نظام السقيفة، كانت هناك شبهة قويّة قد استقرّت في كثير من الأذهان.

فقد كان يقال: إنّه بدون تلك السياسة لا يمكن لأيّ نظام أن يستقرّ ويثبت.

وحيث أنّ حفظ النظام من المطالب الأساسيّة في الشريعة فإن جميع تلك الاجتهادات الذرائعيّة تصبح مشروعة بالعنوان الثانوي.

وقد كان بالإمكان التسليم بهذا المنطق الاعتذاري وقبول هذا الاستدلال لولا سلوك خلافة الإمام علي عليه السلام مسلك المقاومة وإتمامه الحجّة على الأولين والآخرين، في هذا الباب وغيره.

ورغم أنّ تحليل هذه المرحلة النورانية من تاريخ الصدر الأوّل تضيق عنه المطولات، ناهيك عن المختصرات،[1] فلن نزعم، هنا، سوى الإشارة الخاطفة إلى البعض القليل ممّا هو جدير بأوسع البحوث وأعمقها.

ملامح حركة التصحيح العلوي

ليس من اليسير تلخيص القول في أفضل فترة حكم عرفتها الإنسانيّة في تاريخها، بعد حكومة مدينة النبيّ صلى الله عليه وآله، وسنكتفي هنا ببعض الومضات المشعّة التي أوحت إلى البعض من غير المسلمين بكتابة الدواوين الشعريّة في حقّ رجل اعتبروا فكره تراثاً إنسانيّاً لا يرقى إليه نظير.[2]

إنّ أوّل ما يلفت الانتباه في حركة التصحيح الاجتماعيّ والاقتصاديّ، هو إعادة الاعتبار لمبدأ تكافؤ الفرص، وذلك بالتسوية في العطاء بين المسلمين، وهي السياسة

---

١. ممّا كتب في شكل إشارات مختصرة، ما تضمنتها فصول مختلفة من الجزء الثالث من دراسات كلامية: *قراءة في سفر التكوين الكلامي*.

٢. من دواوين الشعر التي كُتبت في هذا التجسيد الفريد للعدالة الانسانيّة هو الملحمة الكبري لبولس سلاّمة الشاعر اللبناني المسيحي، وعنوانها: *ملحمة عيد الغدير*.

التي سلكها الإمام علي عليه السلام، قاطعاً بذلك العادة التي أسسها الخليفة الثاني، بتفضيل السابق على اللاحق من الصحابة في العطاء. فكانت هذه السياسة عبارة عن تحطيم أهمّ عامل من عوامل بروز الفوارق الطبقيّة الفاحشة.

وقد عاضد هذا الإجراء الاقتصاديّ تعميم التعليم وفسح المجال لغير العرب لطلب العلم. فاستفاد الأعاجم من ذلك استفادة عظيمة بعد أن حرمهم الأكاسرة من حقّ التعليم طيلة قرون، وفرضوا عليهم الأمّيّة بقوانين لا سابقة لها في التاريخ.[١]

فكان الإسلام، بما حمله من تشريعات توجب طلب العلم وتجعله فريضة على كلّ مؤمن ومؤمنة، محرراً للملايين من الرعايا الذين كانوا محرومين من هذه النعمة.[٢] فتمكّن عوام العجم لأول مرّة في تاريخهم من الانعتاق من نير الجهل والأمّيّة.

وفي كلّ فرصة كان الإمام علي عليه السلام يلقّن الإنسانيّة درساً خالداً. وكانت هفوات أصحابه، وزلّات أقاربه، وانحرافات أعدائه، كلّها مناسبات لتسجيل هذه الدروس للتاريخ.[٣]

وقد كان كل ذلك، مواقف مبدئية تعبّر عن إرادة واضحة، لا في حفظ الحكومة في ظل نظام مماثل لنظام السقيفة، بل في حفظ الإسلام من التحريف، ووقاية مضمونه الحضاريّ الرساليّ المدنيّ من التلاشي والاضمحلال، تحت وطأة المصادرة السياسيّة للأكثريّة؛ وهي الواقعة دائماً، تحت تأثير القوى الانحرافيّة ذات الميول الاستبداديّة.

ومن ثمّ، كان الإمام الخليفة يريد تدوين نسخة غير مزوّرة من الإسلام، بعد ربع

---

١. وقد استوحى منها استعماريو أمريكا قانوناً مماثلاً لحرمان الزنوج المستعبدين من التعليم، ورغم التحرير الظاهري للعبيد منذ سنة ١٨٦٤ إلّا أنّ هذا الحرمان قد استمر بأشكال مختلفة إلى ستينات القرن الماضي.

٢. بعد ظهور موجة من الشعوبيّة الجديدة، تحاول إنكار فضل الإسلام ودعاته الفاتحين العرب على شعوب إيران، بل واتّهام الفاتحين المسلمين بتخريب الحضارة الساسانيّة الشامخة، تصدى العلامة الأستاذ الشيخ مرتضى مطهري للردّ على هذه الموجة الجاحدة، وكتب في ذلك مؤلّفاً جامعاً، *إيران والإسلام*؛ راجع: الترجمة العربية.

٣. *بحوث وحدويّة في أصول الطائفيّة*: الجزء الأوّل، الإشارات لنماذج مختارة من هذه المواقف.

قرن من الاجتهادات الذرائعيّة التي وصل بعضها إلى حدّ التلاعب بدلالات النصوص، والتدليس المعنوي، أحياناً.[١]

النموذجيّة الحيّة وربط الاجتهاد بالنصّ

لم تكن مواجهة الإمام علي عليه السلام لظاهرة الثراء الفاحش، بما هي المنزلق الاقتصاديّ الأوّل الذي زلت فوقه معظم الأقدام، مقتصرة على اتّخاذ إجراءات تصحيحية، مثل التسوية في العطاء، بل تركز اهتمامه على تقديم نموذج آخر للتعامل مع المال.

وقد كان هذا النموذج الجديد وثيق الارتباط بالقرآن والسنّة النبويّة، **فكان سلوك الإمام علي عليه السلام والمقربين منه تجسيداً للنموذجيّة الحيّة، ولسلوكها الاجتهادي المرتبط مباشرة بالقرآن والسنّة، في مقابل نوع من النموذجيّة الميّتة التي بدأ أعداؤه يبنونها بالمبالغات ونسج الأساطير، حول فضائل الخليفة الثالث، الذي جعلوا من قميصه شعاراً. وقد بلغ من انتهازية أعدائه، أن اجتهادات رموز المحور الصحابي، المتشكّل من عموم المهاجرين والأنصار، إلى قواعد تشريعية لا يمكن المساس بها، رغم أن أصحابها، حال حياتهم، لم يدّعوا لها أية قدسية.**

هكذا، بدت حركة الإصلاح التي قام بها الإمام علي عليه السلام، والمخلصون لنهجه من المنتسبين للمحور الولائي، حركة نقد اجتماعي وثقافي بدرجة أولى.

فكان أوّل ما قام به، فضح ما وصلت إليه حالة المسلمين بعد أكثر من عقدين من السياسة والفقاهة الذرائعيّة.

في هذا الاتّجاه قال أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام، في إحدى خطبه واعظا المسلمين:[٢]

---

١. مثال هذا التدليس: تفسير معاوية والي الشام لملكية المال لله، كما مرّ.

٢. *نهج البلاغة*: الخطبة ١٢٧.

«وقد أصبحتم في زمن لا يزداد الخير فيه إلا إدباراً ولا الشرّ إلا إقبالاً، ولا الشيطان في هلاك الناس إلّا طمعاً، فهذا أوان قويت عدته وعمّت مكيدته، وأمكنت فريسته، اضرب بطرفك حيث شئت من الناس، فهل تبصر إلا فقيراً يكابد فقراً، أو غنياً بدل نعمة الله كفراً، أو بخيلاً اتّخذ البخل بحقّ الله وفراً، أو متمرّداً كأن بأذنه عن سمع المواعظ وقراً؟ أين خياركم وصلحاؤكم؟ وأين أحراركم وسمحاءكم؟

أين المتورعون في مكاسبهم، والمتنزهون في مذاهبهم؟».

إنّها صرخة من الأعماق تحاول جهدها أن توقظ ما قد يكون في قلوب السامعين من الإيمان. وكانت كلمات الإمام كلّها صرخات في وجه الكفر المستتر والانحرافات المفضوحة، وكانت سيرته نموذجاً حيّاً للسلوك الرسالي الذي يتعانق فيه الزهد بالحكمة والورع بالعلم والجود بالخصاصة.

لقد مثلت المدرسة الرساليّة الولائية الوجه الأصيل للوجود الإسلاميّ، بقيت خلاله صورة المؤمن النموذجيّ، الذي يضحّي بنفسه في سبيل الله والذي ينفق ما في يده ولا يخشى الفقر. وبقيت تلوح من خلال سلوك أمير المؤمنين علي عليه السلام وخاصّته في المدرسة الرساليّة الولائية بعض اللمحات القرآنيّة الخاطفة، فتبهر الأنظار من حين إلى آخر.

النموذجيّة الحيّة في مواجهة السفسطة

منذ أن دقّ ناقوس الثورة، وعزم الناس على رفع مظالم بني أميّة عن رقابهم، وهبّ المستضعفون من كلّ النواحي، وأمّوا المدينة قاصدين عزل الخليفة عثمان الذي غلبه أهل بيته على أمره، كانت الأنظار كلّها تتّجه نحو المدرسة الرساليّة ورموز المحور الولائي.

فتركزت مجهودات الثّوار على نيل الشرعيّة من رواد هذه المدرسة، وخاصّة إمامها علي عليه السلام.

وكانت نموذجية هؤلاء الرساليين تزيد من زخم الثورة دون إرادة أصحابها، وذلك بمجرّد مقارنتهم بولاة عثمان وأهل الحظوة لديه.

والجدير بالإشارة أن الإمام علياًعليه السلام رفض الانسياق وراء تيار الثورة الأعمى؛ لعلمه بعدم كفاءة ذلك الجيل وقدرته على حمل أعباء المسؤوليّة الرساليّة بشكل لا ردّة بعده.

فكان الناصح الصادق لعثمان والواعظ المهدئ للثّوار إلى آخر لحظات الانتفاضة، ولم يزد هذا السلوك الإمام علياًعليه السلام إلا علواً في أنظار الثّوار، ففرضوا عليه البيعة مع جميع أهل المدينة بعد مقتل عثمان، فتحملها الإمام مرغماً وهو لا يرى فائدة تذكر في الإمساك بالسلطة مع جيل أفسدته ثلاث عقود من التكالب على الدنيا.

هكذا دخلت النموذجيّة الرساليّة مرحلة جديدة: **إنّها النموذجيّة من موقع السلطة.**

فهل كانت هذه النموذجيّة كافية لإيقاظ الضمائر النائمة؟

هل تترك وشأنها في معالجة النفوس المريضة؟ أم أنّ البنى المنطقيّة الجاهليّة، التي حافظت على مواقعها، ستقاوم هذه التجربة الإصلاحيّة وتقضي عليها في المهد؟

لا بدّ من فهم واقع الوعي المنطقي لهذا الجيل وتحليله، لمعرفة نوع الاستدلال المهيمن على خطابه، بعد تفجير التشكيلة المنطقيّة الظنية المهيمنة، التي كانت متشكلة من الخطابة والجدل والشعر، وانتقال زمام المبادرة إلى المحور العشائري الأموي بقيادة معاوية بن أبي سفيان، ومروان بن الحكم، وارثي رايّة الثقافة الجاهليّة، والمتبنين للكثير من مقولات الغزو الثقافي الأجنبي، والخطاب السفسطائي.

في هذا الضوء نستطيع فهم حقيقة الازدواجيّة التي كان الخطاب الرساليّ مطالباً بالحفاظ عليها في تلك المرحلة العصيبة من تاريخ الأمّة.

فمن جهة، كان على هذا الخطاب تكريس النموذجيّة الرساليّة الحيّة وفضح النموذجيات المزيفة الميّتة، بالسلوك والفعل المحسوس ودون شعارات، والهدف هنا إتمام الحجّة.

ومن جهة أخرى، كان على هذا الخطاب ـ أيضاً ـ توضيح الأبعاد الإصلاحية في كلّ تشريع أو إجراء يقوم به أمير المؤمنين، تُجاه أيّ مسألة تعرّض عليه. فوجود

الأعداء المتربصين بهذه الحركة الإصلاحيّة، وهم الذين لا يتورّعون عن أيّ من أساليب الخداع والسفسطة، كان يتطلّب فضحاً متواصلاً للمغالطات التي كان رواد النفاق وأصحاب الخطاب السفسطائي، مثل مروان بن الحكم، ومعاوية بن أبي سفيان، يروّجونها بين المسلمين.

البحث الثالث عشر

من الشورى النخبويّة إلى الاستبداد العشائري

لقد اتّضحت أهمّ المحاور التي كانت تدور حولها المقولات الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة الإسلاميّة، وهي ـ كما مرّ ـ تشكّل بمجموعها عناصر الثورة التي أراد المشروع الرسالي إنجازها؛ فكانت اجتماعيّة واقتصاديّة وثقافية شاملة.

واتضح، كذلك، قصور عمليات الاختزال المتتالية، التي تعرّض لها المشروع الرسالي، عن تعطيل جميع أبعاد الثورة التي حاولت القضاء على أسّس نَظم اجتماعي واقتصادي محلّي وعالمي، كان الناس قد تسالموا على قبوله، طوعاً أو كرهاً.

ويتحصّل من ذلك أنّ هذه الثورة، رغم كلّ الموانع، قد أرست في الأذهان مفاهيم جديدة تغطي الأرضيّة المادّية والمعنويّة لتكامل الفرد والمجتمع الإسلاميّ على جميع الأصعدة.

ومن أهمّ هذه المفاهيم: التحرّر؛ والعزة؛ ورفض الخنوع والخضوع لجميع أشكال الاستبداد، ونبذ العشائريّة الجاهليّة.

وحيث إنّ نظام السقيفة لم يضرب هذه المفاهيم مباشرة، فقد استمرّت في إضائتها لعقول مسلمي الصدر الأوّل، حتّى عصف بها الانقلاب الأموي الذي أحدث أوّل انقسام جذري في الأمّة حول الموقف من الاستبداد.

١. المشروع الرسالي في مواجهة الاستبداد

من أهمّ نجاحات المشروع التغييري الرسالي: الوعي الكوني الجديد الذي تفتّق في أذهان الدعاة والقادة بمختلف مستوياتهم.

وأبرز معالم هذا الوعي الكوني هو الشعور بتفوّق المفاهيم الرساليّة على المفاهيم السلطويّة، والجرأة على نقض الأساس الفكري للاستبداد الذي كان يميز الأنظمة السياسيّة في الحضارات المجاورة، **إنه الوعي الرسالي التحرري، الذي يعتبر التوحيد باباً للخلاص من الاستبداد ومن هيمنة الإنسان على الإنسان.**

نموذج من الوعي الرسالي التحرّري

في مثل هذا الإطار النهضوي الشامل، كان بإمكان المجتمع الإسلاميّ الناشئ، تربية دعاة إلى الإسلام، شكّلوا الجيل الأوّل من المثقفين الإسلاميين. فلو صرفنا النظر عن جيل كامل من كبار الصحابة(رضي الله عنهم) وحملة راية العلم والثقافة المتخرجين من مدرسة الرسول الأكرمﷺ، واكتفينا برجل من عامّة المسلمين حولته الثورة الثقافيّة إلى داعية استطاع أن يوجز المشروع الرساليّ في أبلغ كلمة قرعت أسماع جبابرة العصر، لأمكننا التعرّف على عمق التغيير الثقافي الذي أحدثه الإسلام في عرب الجزيرة.

فلو وقفنا لحظة عند خطاب ربعي بن عامر أمام قائد جيوش الفرس ـ قُبيل معركة القادسية ـ وتأمّلنا في كلماته القليلة لفهمنا عمق الثورة الثقافيّة التي أمكن للمشروع الإسلاميّ إحداثها رغم جميع ما حفّ به من ملابسات بعيد وفاة الرسولﷺ.

فقد قال ربعي مخاطباً القائد الفارسي ـ عندما سأله عن سبب هجوم العرب المسلمين على مملكته وتجرّؤهم على مناوشته ـ بعد أن كانوا في سابق عهدهم يكتفون باستجداء كرمه والاقتيات من الفتات الذي كان الأكاسرة يلقون به إليهم:

الله ابتعثنا! والله جاء بنا، لنخرج من شاء، من عبادة العِباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام. فأرسلنا بدينه، إلى خلقه لندعوهم إليه.[١]

لقد كان من المفروض أن يتخرّج من هذه المدرسة المعطاء الآلاف المؤلّفة من حملة هذا الشعار. فلم يكن ربعي بن عامر شخصيّة غير عادية، وأمثاله كانوا كثر.[٢]

إلا أنّ الصدمة الكبرى التي أحدثها غياب الرسولﷺ وتغييب حامل علمه ووارث مشروعه الرساليّ أمير المؤمنين عليعليه السلام، عن الساحة، نتيجة لما حصل في مؤتمر السقيفة، وما حصل إثر ذلك من الاختزالات المتتالية، جعل الثورة الثقافيّة تنكفئ على نفسها بالتدريج.

بعض علل الانكفاء الدفاعي للثورة الثقافيّة

علاوةً على ما تقدّم من العوامل السياسيّة، فقد كانت هناك عوامل أشدّ تأثيراً وأقدم منها حضوراً، وهي العناصر الأولى للمقاومة الجاهليّة أمام المشروع الرساليّ القرآني ومنطقه البرهاني.

وقد كانت السقيفة وما تلاها من نظام توافقي، نقطة تحول في موازين القوى، فبعد أن كانت عناصر الثورة في مدينة الرسولﷺ أقوى أثراً من عناصر المقاومة الثقافيّة الجاهليّة، كان للتغيير المفاجئ في شكل الدولة الإسلاميّة **أثر سلبي في المقتضي الثوري الثقافي** نفسه.

فبعد أن كانت الثورة الثقافيّة، وهي في قمّة قوّة اقتضائها الرساليّ، تشكو من قوّة المانع الثقافي الجاهليّ، تعقدت مشكلة التغيير بطرو الضعف على المقتضي نفسه.

---

١. *تاريخ الأمم والملوك*: ٣/٣٤.

٢. المصدر؛ و ذكر الطبري عدداً منهم في نفس الحادثة، وكلّهم كانوا كربعي في الشموخ والعزة.

٢. الانقسام المرجعي الثقافي وعودة العشائريّة والاستبداد

بعد تهميش دور محور أهل البيت عليهم السلام، في الساحة السياسيّة، تفرغ الإمام علي عليه السلام لإنقاذ ما يمكن إنقاذه في الساحة الثقافيّة، جابراً ما كسرته السياسة الرسميّة المحكومة بالذرائعيّة وبضغوط الجماعات العشائريّة المختلفة على الخلفاء.

إلا أنّ اقتضاءات الذرائعيّة السياسيّة التي كانت تميّز سياسة الدولة الإسلاميّة، آنذاك، كانت أقوى أثراً من حركة الإنقاذ تلك، وأشدّ تأثيراً منها في الساحة الجماهيريّة الواسعة.

ومن أهمّ ما أثر سلباً على فاعلية محور أهل البيت عليهم السلام، عموم الالتزام بمنع تدوين الحديث. فكان الكثير من أوفياء المحور الولائي يكتفون بالنقل الشفوي تجنباً للصدام مع الخليفة الثاني خاصّة.

فكان لهذا الوضع أثره البالغ في الحدّ من تأثير محور أهل البيت عليهم السلام.

الاقتباس الثقافي السلطوي ومقدّمات الاستبداد الأموي

كانت وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله وما تمّ في السقيفة، بمثابة صدمة متعدّدة الأبعاد وهي أشبه ما تكون بقنبلة عنقوديّة كلّ جزء منها قابل للانفجار إلى جزيئات متفجّرة بدورها: أولها كان نفس وفاة الرسول صلى الله عليه وآله؛ ثمّ كان اجتماع السقيفة وما تمخّض عنه، ثمّ، وفي مرتبة ثالثة، يأتي دور الطلقاء والمنافقين الذين لم يدخلوا أبداً في بنيّة الإسلام الثقافيّة...

وبعد هذه المجموعة المتفجرة الأولى، تأتي أولى بوادر ورود الثقافات الأجنبيّة مع دخول الشعوب المجاورة في الإسلام...

ومن الواضح أن كلّ عنصّر من هذه العناصر كان قنبلة موقوتة ينتظر لحظة التفجير.

في هذا الفضاء السياسي والثقافي المشحون أمكن للمحور العشائري الأموي بزعامة مروان بن الحكم، ومعاوية بن أبي سفيان، أن يؤسّس ملكه.

ولم تكن الفتنة الكبرى وتمرد معاوية على السلطة الشرعية، بداية لهذا التأسيس بل لعلّها تتويج له؛ حيث إنّ سياسة معاوية طيلة حكمه بلاد الشام، منذ عهد عمر، كانت تعتمد الاقتباس الثقافي السلطوي بالمعنى الأتمّ للكلمة.

فقد اشتهر عن معاوية أنه كان يقتبس من الروم ومن الفرس جميع عناصر الأبهة السلطانية التي تؤثّر في نفوس العوام، وتحفظ هيبة الدولة لديهم. فكان ينفق من بيتالمال بسخاء لشراء الولاءات الشخصيّة له.

ولتأمين نجاح هذا المسعى، كان لا يسمح لأحد من الصحابة بالحديث في المساجد ما لم يكن مضمون الولاء لبني أميّة.

وقصّة نفيه لأبي ذر، نموذج من هذا السلوك الإقصائي السلطوي.

أوّل نموذج للتدليس الأموي للحديث النبوي

لم تقع المواجهة الحاسمة، بين الانقلابيين الأمويين وآخر الخلفاء الراشدين، إلا بعد أن استجمعوا كلّ عناصر القوة والسلطان، ولم يبقَ أمام معاوية إلا أدوات التعبئة العقائديّة؛ فاجترأ على تدليسها بحديثه المشهور الذي تناقلته كتب التاريخ.

فقد نقل ابن كثير مثلاً:

عن حميد بن عبد الرحمن، عن معاوية. أنّه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، وإنّما أنا قاسم، والله يعطي، ولا يزال طائفة من أمّتي ظاهرين على الحقّ لا يضرّهم من خذلهم، ولا من خالفهم حتّى يأتي أمر الله وهم ظاهرون».

وفي رواية «وهم على ذلك» وقد خطب معاوية بهذا الحديث مرّة ثمّ قال: وهذا مالك بن يخامر، يخبر عن معاذ أن رسول الله ﷺ قال وهم بالشام، يحث بهذا أهل الشام على مناجزة أهل العراق: وإنّ أهل الشام هم **الطائفة المنصورة على من خالفها.**

وهذا ممّا كان يحتج به معاوية لأهل الشام في قتالهم أهل العراق.[1]

إلى هذا الحدّ وصل التدليس السلطوي لحديث رسول اللهﷺ. فهذا الحديث الذي نقله معاوية مبتوراً إنّما هو عن آخر الزمان، وقد تناقلته كتب أحوال الظهور، وأنّ المهدي ينتصر على أعدائه في الشام.

أما النصّ الكامل للحديث، حسب رواية العيني، في *عمدة القاري*، عن أبي إمامة، هو:

«**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحقّ لا يضرهم من خالفهم**».

قيل: وأين هم يا رسول الله؟ قال: «ببيت المقدس»، أو «أكناف بيت المقدس».[2]

المحصّلة

كانت ولاية معاوية بن أبي سفيان على الشام وأسلوبه في الحكم، الباب الواسع الذي دخلت منه المفاهيم السلطويّة الاستبدادية التي تجعل من الحاكم مالكاً لرعيته ومتصرّفاً في أموالها بدلاً عن أن يكون خادماً لها، وأمينا على أموالها.

هذا الغزو الثقافي شكّل تيار ردّة سياسيّة واجتماعية لم يلبث أن عطّل ما كان صامداً من عناصر الثورة الثقافيّة الرساليّة.

أمّا الإضافة التي كانت لبني أميّة في هذا الاقتباس السلطوي، فهي إدخال عنصر العشائريّة في المحاسبة السلطويّة، وتحويل السلطة إلى نوع من التقاسم العشائري، يجمع بين رواسب الجاهليّة العربيّة وعناصر الاقتباس السياسي من الروم والفرس.

فأصبح المحور العشائري الأموي بديلاً عن الشورى النخبوية التي تأسس عليها نظام السقيفة.

وحيث إنّ هذه الشورى النخبوية قد لفها الإبهام، وتعدّدت مصاديقها دون أن

---

١. *البداية والنهاية*: ٨/ ١٣٥.

٢. *عمدة القاري*: ٥٢/٢.

تتشابه، فلم يكن من الصعب على المحور الأموي طردها من أذهان الناس، بل إنّ أحداث الفتنة قد جعلت الكثير من المسلمين يقبلون بتوريث معاوية بن أبي سفيان السلطة لابنه يزيد خوفا منهم على الأمّة من المجهول.

ولولا هذا التسالم على أنّ عهد الشورى النخبوية ونظام الخلافة الراشدة قد ولى دون رجعة، وترسّخ عقيدة مشروعيّة إمامة المتغلب بالسيف، بحجة كونها أفضل من الفتنة، لما أمكن لبني أميّة أن يقرّ لهم قرار في الحكم، مع وجود بقيّة جيل الصحابة.

أسئلة للمراجعة والتعمّق

١. ماذا تستنتج من التقييمات المختلفة للسقيفة؟ هل كانت انقلاباً، أم حركة إنقاذية، أم توافقاً إيجابيّاً، أم كل ذلك معا؟

٢. لخّص بحث أدلّة التخفيف في عشرة أسطر.

٣. ما هي أهمّ نكتة في إبطال نظريّة التخفيف؟

٤. حلّل هذا القول وناقشه: **كان الرسول ﷺ يعلم بذهنية أصحابه، فلم يكتب الوصيّة حتّى لا يخرج كثير منهم من الدين جهاراً، إن تعذر عليهم تأويلها.**

٥. كيف تفسر إجباريّة التشرّع في إطار نظريّة التفويض السياسي؟

٦. هل يمكن التغاضي عن إبطال العرف السابق للإسلام؟ لماذا؟

٧. هل تعني الوحدة الإسلاميّة، من منظور المشروع الرسالي، إلغاء الخصوصيّات الفرديّة والقبليّة؟

٨. ما هي مقومات نظام السقيفة؟وهل له مصداق واحد ينسجم مع المشروع الرسالي الإسلامي؟

٩. أوضح أهمّ الفروق بين محاور المشروع الرسالي والخطوط العريضة للمجتمع الإسلامي في ظلّ نظام السقيفة.

١٠. هل كان بإمكان نظام السقيفة أن يستمرّ بدون المنهج الفقاهي الذرائعي؟

١١. ما هو دور تجربة الخلافة الراشدة الرابعة أمام المدّ الذرائعي؟

١٢. هل نجح الإمام علي ﷺ في تصحيح مسار الأمّة بقبوله الخلافة؟

١٣. ما هو الفرق بين الشورى النخبوية والاستبداد؟ وما النسبة بينهما؟

١٤. بيّن، بالرجوع إلى المحاور الخمسة، كيف أن المشروع الرسالي يقي المجتمع من الاستبداد؟

١٥. بين دور كلّ من: الرواسب الثقافيّة الجاهليّة، والغزو الثقافي الأجنبي، في بلورة الأُسس الفقاهية الممهدة للاستبداد؟

١٦. حلّل القول الآتي وناقشه: كثيراً ما كان عمر يقول: (**لولا علي لهلك عمر**) ولكن معاوية لم يقل أبداً: (**لولا عمر لهلك معاوية**)، والحال أنّ المقولتين في نفس الدرجة من الصحّة.

الفصل الثاني:

التمايز العقائدي الفِرَقي
بين التطرّف والاعتدال

أوّلاً:

التطرّف العقائدي في ظلّ الاستبداد الأموي

البحث الرابع عشر

الخوارج وظاهرة التكفير

تحصّل من بحوث التمهيد ومن الفصل السابق، أنّ الحالة الثقافيّة التي استقرّت بالتدريج في ظلّ نظام السقيفة، هي أشبه ما تكون بالغوغاء الفكريّة التي تعدّدت فيها المرجعيّات وتفاوتت في أُسسها المنطقيّة أيّما تفاوت.

وقد تقدّم أنّ من أهمّ الظواهر التي برزت بشكل خاصّ أيّام الفتنة الكبرى، ظاهرة الخوارج. وقد شكّلت هذه الظاهرة أحد أهمّ روافد الغوغائيّة الثقافيّة التي كانت حركة التفسيخ الثقافيّ الأمويّ لا تألو جهداً في رعايتها وتغذيتها.

وإذا أردنا تلخيص أهمّ خصوصيّة مناهجية في الفكر الخارجي، فليس هناك أحسن من المقارنة بينهم وبين أنصار معاوية على لسان الإمام علي ؑ: «**ليس من طلب الحقّ فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه**».[1]

والحقيقة أنّ ظاهرة الخوارج، باعتبارها حركة ثوريّة سياسيّة، جوبهت بالقمع الشديد

---

١. *نهج البلاغة*: الخطبة ١٠٨، بشرح محمّد عبده.

من قبل السلطات الأمويّة، بعد أن أوصى آخر الخلفاء الراشدين بعدم مقاتلتهم بعده.[١]

ونتيجة لذلك القمع الشديد، لم يكن لهذه الحركات تأثير ذي بال مباشر في توجيه الفكر الإسلامي؛ إلا أن يكون ذلك بشكل مقطعي قصير، وفي محدوديات مكانيّة خاصّة.

لكن تأثيرهم غير المباشر كان الأشدّ خطراً، فقد استثارت عقيدتهم في تكفير مرتكب الكبيرة ردود فعل متطرّفة، هي الأُخرى. فقد زعم بعض المنفعلين، سلباً، أمام تكفير الخوارج، أنّه لا تضرّ مع الإيمان أيّ معصية، مهما كبرت.

وقد اشتهرت فرقة المرجئة بهذا القول، وتطرفت في لوازمه تطرفاً منكراً، جعل منها خطراً حقيقياً على الأخلاق العامة.

وأمام التشجيع المريب الذي لاقته هذه الدعوة الهدامة للأخلاق وللمجتمع، من قبل البلاط الأموي، وقف أئمة المحور العلوي لها بالمرصاد، فلم يجاملوها أبداً، بل قاوموها بشتى الطرق؛ وأكّدوا لكلّ المؤمنين الذين كانوا يعودون إليهم أن هذه الفرقة هي أشدّ الفرق خطراً على شباب المسلمين.

وسوف نشير في البحث اللاحق إلى أهمّ أوجه التقابل بين هذين التيارين المتطرّفين: الخوارج والمرجئة.

١. ظاهرة الخوارج وتكفير المسلمين

لقد كان تيار الخوارج متعدّداً في الشكل ومتنوعاً ومتجدّداً في المضمون على الدوام، رغم محافظة أنصاره غالباً على شعاراتهم السياسية المميزة مثل: **لا حكم إلا لله**. فبعد القضاء على القسم الأكبر منهم في موقعة **النهروان**، ثمّ استتباب الأمر لمعاوية بن أبي سفيان، بعد نقضه لبنود الصلح مع الإمام الحسن ﷺ، لم يعد عنوان الخوارج خاصاً بمجموعة محدّدة من الثوار، بل صار مطلق الخروج على السلطة الأمويّة والتمرّد

---

١. المصدر.

المسلح عليها مندرجاً تحت هذه الظاهرة، وإن كانت المجموعات الثائرة تنسب عادة إلى زعمائها أو مؤسسيها الأوائل.

ومن بين جميع فرق الخوارج، نخصّ بالذكر في هذا البحث المختصر فرقتين متميزتين تشكّل كلّ واحدة منهما تجسيداً فريداً ومتميزاً لبعض ملامح النزعة الخارجيّة، وهما الأزارقة والأباضيّة. وإن دراسة هاتين الفرقتين بإمكانها أن توفر أهمّ المعطيات الكافية لفهم الخلفيّة الكلاميّة للنزعة الخارجيّة بوجه عامّ.

السياسوية التكفيرية عند الخوارج

إنّ أوّل ما ميز الخوارج منذ تمردهم، **لأوّل مرّة، في معركة صفين**، هو نزوعهم إلى المزايدة في الدين بادّعائهم الحرص على حرمة كتاب الله، ورغبتهم في حقن دماء المسلمين. فتحت هذا الشعار أجبروا الخليفة الشرعي على قبول التحكيم.

وتحت هذا الشعار، أيضاً، رفضوا أن يكون القائد العام لجيوش الشرعية «مالك الأشتر النخعي» حكماً ممثلا للخليفة، بدعوى أنّه كان من دعاة الحرب.

وتحت هذا الشعار، أيضاً، فرضوا أن يكون «أبو موسى الأشعري» أحد رموز المحور الصحابي العمومي، حكماً ينوب عن أصحاب الخليفة الشرعي، رغم أنّه كان من المخذّلين عن القتال، وفاقداً، بذلك، لمشروعية تمثيلهم.

إلا أنّ هؤلاء الخوارج، لم يُظهروا ـ بعد أن تحولوا إلى حركة تمرّد مسلح ـ أيّة مبدئيّة أو ثبات على شعاراتهم التي بردوا بها خروجهم كقولهم: **لا حكم إلا لله. ولا بدّ** من الاحتكام إلى كتاب الله.

فقد غاب عن سلوكهم الإقرار بحرمة كتاب الله أو دماء المسلمين أو أيّ أصل من الأُصول التي انطلقت حركتهم من ادّعاء الالتزام بها. فاستباحوا دماء المسلمين الذين لم يوافقوهم في الرأي، متجاوزين في ذلك جميع الحدود الشرعيّة التي أجمع

المسلمون عليها،[١] فتعاملوا مع تعاليم الإسلام بمنهج انتقائيّ غير مسبوق:

ففي حين جعلتهم عباداتهم مصداقاً للحديث الشريف: «رهبان في الليل فرسان في النهار» فإنّهم لم يتورّعوا عن قطع الطريق أمام حجاج بيت الله الحرام، وسفك دمائهم.

من ملامح الغوغائيّة الشعبويّة عند الخوارج

إنّ الغوغائيّة الشعبويّة عند الخوارج واضحة في استمرار دعوتهم إلى تطبيق أحكام كتاب الله عزّ وجلّ، والتأكيد على فضح مظاهر الظلم والجور عند الحكام والتزامهم الدائم بإظهار الزهد والتنزه عن الدنيا، ممّا جلب لهم تعاطف بعض الأوساط الشعبيّة المحرومة.

وقد استمرّ هذا البعد الغوغائيّ الشعبويّ كصفة مميزة لجميع حركات الخوارج في التاريخ، ولعلّ من أشهرها ثورة أبي يزيد صاحب الحمار في إفريقية.[٢] وقد نقل ابن خلدون في وصف حركة أبي يزيد هذا، ما فيه أقوى الأدلّة على التمازج الشديد بين صفات الشعبويّة والسياسويّة والتطرّف والدموية في إطار الفكر الخارجي.[٣]

---

١. لعلّ أشهر جرائم الخوارج التي سبقت جريمتهم الكبرى، اغتيال أمير المؤمنين في محرابه، هي قطعهم الطريق على كلّ من خالفهم في العقيدة، وقتلهم بعض الصالحين لمجرّد جهره بمخالفة انحرافهم، ومن هؤلاء الشهداء «عبد الله بن الخباب بن الأرت» وزوجته التي كانت حاملاً؛ [*الكامل في التاريخ*: ٣/ ٣٤١ و٣٤٢].

وكان هذا التعدّي السافر هو السبب المباشر لحرب أمير المؤمنين عليهم، بعد طول صبر ومناظرات عديدة، أتمّ بها عليهم الحجّة.

٢. هو أبو يزيد مخلد ابن كيداد، كان زعيم ثورة الخوارج الأباضيّة على الدولة الفاطميّة في إفريقية. وهي الثورة التي كادت تقضي على الخلافة الفاطميّة في مهدها. وقد لقب بصاحب الحمار لإفراطه في إظهار التواضع والزهد، والتزامه ركوب الحمار دون الحصان إمعانا في ذلك! [*تاريخ أفريقيا والمغرب*، ابن الرقيق].

٣. *تاريخ ابن خلدون*: ١٣/١، تفصيل قصّة صاحب الحمار.

الأساس الفكري لدمويّة حركات الخوارج

إنّ النزعة الدمويّة لمعظم حركات الخوارج، قد طبقت شهرتها الآفاق منذ تمظهراتها الأولى. وقد بلغت سمعتها الدموية أوجَها مع دعوة الأزارقة، وهم فرقة من الخوارج تنسب إلى مؤسسها نافع بن الأزرق، الذي لم يكتفِ بقتل المخالفين من رجال ونساء، بل ذهب إلى استباحة دماء الأطفال والرضع، بل حتّى الأجنة في بطون أمّهاتها.

والحقيقة أنّ آراء الأزارقة مثل معظم الحركات السرية والمقاتلة، لم تصل إلينا إلا عن طريق ما كتبه عنهم أعداؤهم وخصومهم، ولم نعثر على من كان أكثر موضوعيّة من عبد الكريم الشهرستاني. وجميع من جاء بعده كان عالة عليه أو على مصادره، إنّ ظفر بها.

يقول الشهرستاني عن الأزارقة:

...أصحاب أبي راشد نافع بن الأزرق الذين خرجوا مع نافع من البصرة إلى الأهواز، فغلبوا عليها وعلى كورها وما وراءها من بلدان فارس وكرمان في أيّام عبد الله بن الزبير، وقتلوا عماله بهذه النواحي...

وخشي أهل البصرة على أنفسهم وبلدهم من الخوارج، فأخرجوا إليهم المهلّب بن أبي صفرة، فبقي في حرب الأزارقة تسع عشرة سنة إلى أن فرغ من أمرهم في أيّام الحجاج، ومات نافع قبل وقائع المهلّب مع الأزارقة، وبايعوا بعده قطري بن الفجاءة المازني، وسموه أمير المؤمنين.

وبدع الأزارقة ثمانية:

إحداها: أن كفّروا عليّاً (رضي الله عنه)، وقالوا: إنّ الله أنزل في شأنه. ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ**﴾[1]. وصوبوا عبد الرحمن بن ملجم (لعنه الله)، وقالوا: إنّ الله تعالى أنزل في شأنه ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ...**﴾[2]. وقال عمران بن حطان

---

١. البقرة: ٢٠٤.

٢. البقرة: ٢٠٧.

وهو مفتي الخوارج وزاهدها وشاعرها الأكبر في ضربة ابن ملجم لعنه الله لعلي عليه السلام: **يا ضربة من تقي...**

وعلى هذه البدعة مضت الأزارقة وزادوا عليه تكفير عثمان، وطلحة والزبير، وعائشة، وعبد الله بن عبّاس، (رضي الله عنهم) وسائر المسلمين معهم وتخليدهم في النار جمعاً.

والثانية: أن كفروا القعدة، وهو أوّل من أظهر البراءة من القعدة عن القتال، وإن كان موافقاً له على دينه، وأكفر من لم يهاجر إليه.

والثالثة: إباحتهم قتل أطفال المخالفين والنسوان معهم.

والرابعة: إسقاط الرجم عن الزاني؛ إذ ليس في القرآن ذكره، وإسقاط حدّ القذف عمّن قذف المحصنين من الرجال مع وجوب الحدّ على قاذف المحصنات من النساء.

والخامسة: حكمهم: بأنّ أطفال المشركين في النار مع آبائهم.

والسادسة: أن التقية غير جائزة في قول ولا عمل.

والسابعة: تجويزهم أن يبعث الله تعالى نبياً يعلم أنّه يكفر بعد نبوته، أو كان كافراً قبل البعثة.

والكبائر والصغائر إذا كانت بمثابة عنده وهي كفر. وفي الأمّة من جوز الكبائر والصغائر على الأنبياء عليهم السلام فهي كفر.

والثامنة: اجتمعت الأزارقة: على أنّ من ارتكب كبيرة من الكبائر كفر كفرَ ملّة خرج به عن الإسلام جملة، ويكون مخلّداً في النار مع سائر الكفار، واستدلوا بكفر إبليس، وقالوا ما ارتكب إلا كبيرة حيث أمر بالسجود لآدم عليه السلام، فامتنع، وإلّا فهو عارف بوحدانية الله تعالى... .[1]

٢. الأزارقة في فخّ المغالطة

لعلّ أخطر ما في هذه الحركة هو الاستدلال الذي ينسب إليها في إثبات جواز قتل

---

١. *الملل والنحل*: ١/ ١١٨ ـ ١٢٢.

أطفال من يكفّرونهم، وهو الاستناد إلى قوله تعالى على لسان نبيه نوح عليه السلام:

﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا * إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾.[1]

أمّا وجه الاستدلال في هذه الآيات ـ حسب زعمهم ـ فهو الحكم بكفر من يتولّد من الكافر. وبَنوا على ذلك جواز قتل الأولاد أيضاً بعد أن استقرّ في وهمهم جواز قتل كلّ كافر مطلقاً. ومن الواضح أن في هذا الاستدلال مجموعة من المغالطات في مقولات التعميم الفاسد والقياس الباطل والجزم باستحقاق الكافر إلى القتل، حتّى لو قبلنا ـ جدلاً ـ بما توهّموه من كفر مخالفيهم جميعاً.

٣. بعض ملامح السفسطة عند الخوارج ونوعها

يمكن أن نستنتج ممّا مرّ من عقائد الخوارج، أنّ مشكلة هذا القسم من الفرق الإسلامية، هو الوقوع في الغلط، وليس ارتكاب المغالطة. فالمشكلة العظمى عند الخوارج تكمن في منطلقاتهم القيميّة ـ أيّ: مجموعة المرتكزات العقائديّة والأخلاقيّة النفسانيّة التي توجّه سلوكهم وتفكيرهم ـ والتي تغلب عليها الوهميات. فتكون المقدّمات التي يحتجون بها في استدلالاتهم بعيدة عن اليقينيات، بل حتّى عن الظنّيات.

علاوةً على هذا، يبدو أنّ الخوارج الأوائل عموماً كانوا على درجة كبيرة من ضعف القوّة العقليّة؛ بحيث كانوا كثيراً ما يقعون ضحيّة لخلل في القياس.

والحقيقة أنّ تحليل البنية المنطقية للنزعة الخارجيّة ـ بوجه عامّ ـ يحتاج إلى بحث نفسانيّ اجتماعيّ، خارج عن المجال المحدود لهذا المختصر، ونكتفي، أدناه، بمثال.

مقارنة بين مغالطة المتمردين وغلط الخوارج

---

١. نوح: ٢٦ و٢٧.

إذا رجعنا إلى استدلال الأزارقة المتقدّم، أمكننا اكتشاف أهم ملامح السفسطة، التي تميّز بُنيتهم المنطقية، بوجه عامّ؛ وتبين انتسابهم إلى الاختيار العام المنطقي الجاهلي، جنباً إلى جنب مع أنصار معاوية المتمرد على الشرعية، رغم التباين بين نوعي المرتكزات عند كلا الطرفين:

فمن جهة، غرض المغالط، كما هو حال المتمردين، هو إيقاع الخصم في الوهم، فتكون المرتكزات الأخلاقيّة النفسانيّة مندرجة، بالضرورة، تحت عنوان **الأنانيّة**.

ومن جهة مقابلة، **لا** يُتصور أن يغالط الخارجي نفسه، فيخسر الدنيا والآخرة، بل هو ضحية للغلط؛ بينما تكون مرتكزاته الأخلاقية النفسانية مندرجة تحت عنوان **الغيرية**، بلا شك.

نموذج من كشف الغلط الخارجي

يمكن القول أن أولى هذه الأغلاط التي وقع فيها الخوارج، كانت استعمالهم **للتعميم الفاسد**،[١] حيث إنّ تأكيد نوح عليه السلام لم يأتِ إلّا بعد إتمام الحجّة كما ورد في صريح القرآن في تلك الصورة نفسها:

﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا * فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا * وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا * ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا * ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا﴾.[٢]

فليس بعد إتمام الحجّة هذا من مزيد.

ومن العجيب أن يقيس الخوارج المسلمين على قوم نوح وأن يقيسوا أنفسهم ودعاتهم على نبيّ الله نوح عليه السلام، وبطلان القياسين واضح فأيّن هم وجهلهم وتسرعهم من نوح وحكمته وأناته وصبره الذي أصبح مضرب الأمثال؟

---

١. *ضوابط المعرفة*: الأصول الثمانية للمغالطة.

٢. نوح: ٥ ـ ٩.

وأين جماعة المسلمين ـ مع كلّ عيوبهم التي منعت أكثرهم عن نصرة راية الحقّ ـ من قوم نوح الذين كانوا يجاهرون بالشرك؟!

أمّا كبرى الأغلاط التي أودت بالخوارج إلى هذه الهوة السحيقة من الهلكة في دماء المسلمين، فلا شكّ أنّها تعود إلى توهمهم استحقاق كلّ كافر للقتل وهو خلاف ما أجمعت عليه الأمّة من اشتراط كون الكافر حربيّاً أو داخلاً تحت عنوان المفسد في الأرض، أو المرتد بعد استتبته.

٤. الأباضيّة: الوجه الطائفي للخوارج

تحصّل ممّا تقدّم أن ضعف الفقاهة عند الخوارج كان من العيوب المميزة لأهمّ رؤوسهم المفكرة، وقد استمرّ هذا الوضع الخطير، حتّى بعد تمكّنهم من تأسيس بعض الدول، إذ هم قد حكموا على أنفسهم بالانعزال الطائفيّ بمجرّد نجاحهم في تكوين بعض الدول الخارجيّة مثل الدولة الرستميّة[١] في تخوم صحراء شمال إفريقيا.

وقد بقيت هذه الخصلة ثابتة في ظاهرة الخوارج، على مرّ التاريخ، سيّما التمظهرات المعاصرة، مثل الجماعات التكفيريّة المقاتلة.

أمّا تحوّل ظاهرة الخوارج إلى ظاهرة طائفيّة، فقد كان مرتهناً بتأسيس الدول وتمكّنهم من الاستقرار في مجتمعات مغلقة في بعض أطراف البلاد العربيّة، وخاصّة تلك التي قامّت على اعتماد المذهب الأباضيّ. وهنا يتعيّن تغيير زاويّة النظر إلى ظاهرة الخوارج، حتّى نكتشف وجهها الآخر، بعد استقرارها الطائفي.

هل الأباضيّة من الخوارج

إن أهمّ ما قد يصدم الباحث في تاريخ الخوارج هو ظاهرة الحركة الأباضيّة، فرغم

---

١. راجع: ما كتبه ابن خلدون عن الدولة الرستمية ومؤسسها عبد الرحمن بن رستم، الذي كان من نسل رستم قائد الفرس بالقادسية، وقدم إلى إفريقية مع طوالع الفتح... . *تاريخ ابن خلدون*: ٦/ ١٢١ و١٢٢.

كونها قد برزت في التاريخ الإسلامي كأنجح حركة خارجيّة استطاعت أن تؤسس دولاً أو دويلات في مقاطع مختلفة من تاريخ الإسلام وفي أمكنة متباعدة. فإنّ هناك تردّداً عند الكثير من المعاصرين من الجمهور، في تصنيف الأباضيّة ضمن الخوارج، فاعتبر البعض مذهبهم الفقهي مذهباً خامساً من مذاهب الجمهور. ويبدو أنّ بعض المعاصرين من الشيعة قد تأثروا بهذا الرأي فها هو أحدهم لا يكاد يخفي تردّده في الموضوع قبل أن يخلص إلى إثبات نسبتهم إلى الخوارج، فيقول:

... الشعبة الباقية من الخوارج الآن هي الأباضيّة التي تتبع عبد الله بن أباض المتوفّى عام ٨٦ هـ وهم موجودون الآن في عمان بجنوب الخليج الفارسي، وشمال أفريقيا، مثل ليبيا.

وهذه الشعبة من الخوارج لا زالت تعتقد: بتخطئة التحكيم، ونفي لزوم القرشيّة في الإمام، وتختلف عن فرق الخوارج في جميع أفكارها وعقائدها، وبعبارة أخرى، تتّفق مع المسلمين في عقائدهم إلا في هاتين المسألتين. ولهم كتب كلاميّة، وفقهيّة، وقد كانت لهم طوال التاريخ في القرون الأولى ـ الأوّل والثاني، والثالث والرابع ـ دول وحكومات، وهم وإن كانوا يتحرّجون ـ وخصوصاً في العصر الحاضر ـ من أن ينسبوا إلى الخوارج، ولكن التاريخ والمواقف والعقائد تثبت أنّهم من الخوارج وإن اختلفوا معهم في الكثير من الأمور كما قلنا... .[1]

إنّ تردّد البعض في أمر الأباضيّة ناتج أساساً عن غياب ملاك واضح في نسبة أيّة فرقة إلى الخوارج.

ولا يعني عدم الوضوح غياب هذا الملاك أبداً. ويمكننا القول بأنّ تكفير المخالفين غير المنكرين لضروريّات الدين؛ **يمكن أنّ يشكل ضابطة مناسبة وكافية لفصل النزاع.**

فماذا لو عرضنا الأباضيّة على هذا المعيار؟

---

١. *محاضرات في الفرق الإسلامية*: ٤٧.

الأباضيّة أمام معيار التكفير

من الثابت أنّ الأباضيّة عند نشأتها كانت فرقة من الخوارج،[١] فهي تنسب إلى مؤسسها عبد الله بن أباض، وقد كانت من أولى المجموعات التي لم ترتض تعميم التكفير، ولهذا فقد سعى زعماء المذهب من المتأخّرين إلى تطبيع العلاقة مع مذاهب الجمهور، معتمدين أساساً على قرب مدرستهم الفقهيّة من مدارس الجمهور الأربعة.

ولكن هل يكفي هذا القرب الفقهي النسبي لردم الهوة العقائديّة؟

هنا لا بدّ من نظرة تحليلية ـ ولو مختصرة ـ إلى الظاهرة الطائفيّة الأباضيّة، لمعرفة موقع التكفير فيها ماضياً وحاضراً. فقد عرفت الأباضيّة في تاريخها تنوعاً، فانقسمت إلى عدة اتجاهات: **كالأباضيّة السياسيّة، والأباضيّة المدرسيّة، والأباضيّة الطائفيّة.**

أمّا الأباضيّة السياسيّة، فهي عنوان فضفاض تندرج تحته الكثير من الحركات الثوريّة الخارجيّة دون أن يلتزم جميع أفرادها بالضرورة بالمذهب الأباضيّ الفقهيّ، إلا أنّ الدول التي تأسّست نتيجة هذه الحركات كانت على الدوام متعصّبة للمذهب الأباضيّ ومعادية لأتباع غيره.

وقد مرّ ذكر الدولة الرستميّة في صحراء شمال إفريقيا، كنموذج من هذه الظاهرة.

وأما الأباضيّة المدرسيّة، فهي التي تنتج من استقرار الحركة الأباضيّة ضمن دول أو دويلات تتمكن من افتتاح مدارس علميّة تقتصر على ترويج المذهب. وتتميّز المدرسة الفكريّة الأباضيّة باقتصارها على بعض الكتب الحديثيّة الخاصّة كمصدر للسنّة النبويّة، بل إنّ بعضهم يتطرّف فيرفض كلّ المصادر الحديثيّة ما عدا *مسند الربيع*، وفيه أحاديث جابر بن زيد الأنصاري.

---

١. كلّ ما نذكره هنا عن الاباضيّة هو حصيلة بحثنا الخاصّ في هذا الموضوع، ولم نعوّل فيه على ما ورد في كتب الفرق، ومرجعنا فيه ما توفّر من مخطوطاتهم في مكتبة آل الباروني بحومة السوق، جربا، تونس. وما أخذناه شفاهاً و نقلاً عن بعض حفظة تراث هذه الطائفة.

ولعلّ هذا الموقف من السنّة هو الذي حرم هذا المذهب الفقهي الصغير من التطوّر بما يكفي، ليزيل حالة الانغلاق التي ميزت الأباضيّة.

وأمّا **الأباضيّة الطائفيّة**، فهي حصيلة النوعين المتقدّمين مضافة إلى التراكمات التدريجيّة التي خلّفتها حالة الانغلاق الثقافيّ النسبيّ. وقد تحوّلت هذه التراكمات إلى مخزون نفسيّ اجتماعيّ مؤثر في سلوك أبناء هذه الطائفة، في كلّ مرّة يجدون فيها أنفسهم في موقع الأقلّيّة. وهنا يخرج البحث عن الموضوع العقائديّ الكلاميّ، وينتقل إلى الموضوع النفسانيّ الاجتماعيّ.[١]

ونكتفي بالإشارة إلى أنّ الانتساب الطائفيّ لدى الأباضيّة كان دائماً أقوى حضوراً في المجتمعات التي تعيش فيها هذه الطائفة كأقلّيّة، بالقياس إلى حضور مثل ذلك الانتساب لدى مثيلتها الشيعيّة، مثلاً؛ نظرا لغياب مفهوم التقيّة عند الأباضيّة.

هكذا يمكننا أن نفهم سبب الغموض حول حضور عقيدة التكفير عند الأباضيّة: لم يكن بإمكان أفراد هذه الطائفة المجاهرة بتكفير مخالفيها، وهم أقلّيّة صغيرة، كما أنّه لم يكن بإمكانهم التكتّم على مثل هذا المعتقد الخطير، وهم الذين ينكرون على الشيعة التقيّة.

وهكذا غابت عقيدة التكفير بالتدريج عن أذهان عامّة الأباضيّة دون أن تغيب عن سلوكهم الاجتماعي، الذي نلمس فيه بوضوح الكثير من المرتكزات التكفيريّة، مثل منع الزواج بالمخالف المسلم.[٢]

---

١ . هذا التقييم يشمل جميع الأقليات الطائفيّة التي مرّة بظروف تاريخيّة متشابهة. فملاك البحث فيها ليس الانتساب العقائديّ، بل السلوك الاجتماعيّ والاقتصاديّ المتميز للأقليات المذهبيّة أو الدينيّة.

٢. *بحوث وحدويّة في أصول الطائفيّة*: الجزء الثاني، بحث المرتكزات التكفيريّة في السلوك الاجتماعي الاباضي.

البحث الخامس عشر

ظاهرتا الإرجاء والجبر: الوجه المقابل لتطرّف الخوارج

لقد كان من أهمّ ملامح الانقلاب الثقافي الأموي أن حاول بنو أميّة وأعوانهم استغلال المشروعيّة الجماهيرية للمرجعيّة الصحابيّة العموميّة، التي كان الخلفاء الراشدون على رأس هرمها، والاستفادة من كون الخليفة الثالث، عثمان بن عفّان، أموياً. فطرحت بعض الألسن المشبوهة مسائل غريبة عن الأخلاقيات الإسلامية، نظير: التفاضل بين الخلفاء.

ولم يكن المجتمع الإسلامي بحاجة إلى مثل هذه المباحث، أبداً؛ وإنّما كانت تلك الألسن تريد من الانتصار لهذا أو ذاك، فتح باب مزايدات على المحاور الأصلية نفسها: فوجد على هامش كلّ محور مجموعة من الألسن المتطرفة في المزايدة، تحترف وضع الفضائل والمناقب لمن تتعصب له؛ ولا تتورع عن وضع الحديث وتدليسه، لبلوغ مرامها.

وقد كان العهد الأموي الأول، الممتد طيلة النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، ظرفاً مناسباً لنشأة تلك الظاهرة الخطيرة وتفاقمها، نظراً لفراغ الساحة الثقافية من حركة تدوين للحديث الشريف.

وكان كلّ همِّ الرواة والمحدثين الذين اصطنعهم بنو أمية، مثل **سيف بن عمر**، تحسين صورة الحكم الأموي، من خلال ترويج بعض الفضائل المختلقة لبعض الشخصيات التي يدّعي المحور الأموي الولاء لها، وفي طليعتهم الخليفة الثالث عثمان، الذي جعلوا اسمه عنواناً لهم، فأصبحوا يسمون عثمانيين.

وفي المقابل سقط بعض الولائيين في فخّ ردّ الفعل، وكأن نسبة فضيلة ما لعثمان، أمر يضر بسمعة علي!

وهكذا، لم يلبث أهل الجدل والمحدثون أن انقسموا إلى قسمين:

أكثريّة تسمى: **عثمانية**، تقول بأفضليّة عثمان على علي ﷺ.

وأقلية تسمى: **علوية**، قد تكتفي بمناقشة بعض المناقب الزائفة التي كان العثمانيون يلوحون بها، ولكنها لا تجرؤ عادة على التصريح بولائها لعلي‏، رغم قولها بأفضليّته على جميع الصحابة.

١. الثقافة العثمانية وحواشيها المتطرفة

كان ذلك هو الظرف الثقافي والسياسي الذي تشكّلت فيه ظاهرة الثقافة العثمانيّة، التي أسّستها وروجتها أبواق الدعاية الأمويّة أثناء الفتنة الكبرى وبعدها. ولكن استفحال ثورات الخوارج وانتشار دعوتهم، بعد انكفاء المحور الولائي على نفسه، فرض على الثقافة العثمانية مهمات جديدة، أهمها مواجهة سلاح التكفير الذي أشهرته حركات الخوارج. فكان على الغوغائية الثقافيّة العثمانية، مواجهة غوغائية ثقافية مضادة، تنافسها في شعبويتها، وتبزّها في المشروعية.

لكن اتّصاف الحركة الخارجيّة التكفيرية بالتطرّف الشديد، لم يكن يسمح للثقافة العثمانيّة الرسمية، التي كانت تبتغي تأمين موقع معتدل لها في الساحة الثقافيّة، بأن تلعب دور الخصم المناقض المباشر.

لذا، سمح البلاط الأموي بانتعاش ظواهر ثقافية هامشية متطرفة تفي بهذا الدور القذر، بالنيابة عنه. فقد ظهرت على هامش الثقافة العثمانيّة الرسمية، دعوات اتّسمت بالتطرّف الشديد والتناقض مع فكر الخوارج، في آن واحد.

ومن أهمّ هذه الدعوات وأعظمها أثراً في تطوّر علم الكلام: المرجئة، والجبريّة.

وقد مثلت هاتان الظاهرتان وجهين شعبويين لما يمكن أن يطلق عليه اسم: **الثقافة السلطويّة الأمويّة**.

الجبر والإرجاء: وجهان متكاملان للثقافة السلطويّة

ليس هناك من شكّ في أنّ معاوية بن أبي سفيان كان من أوّل من بادر بترويج

عقيدة الجبر على نطاق واسع، منذ استيلائه على السلطة، حتّى تحولت هذه العقيدة إلى ركيزة أساسيّة في استقرار ملكه، رغم جوره.

ويؤكّد جمهور الباحثين المعاصرين الارتباط بين السلطة الأمويّة والعقيدة الجبريّة.[١] وأنّ تيار القدريّة قد كان ردّ فعل طبيعي على جبريّة معاوية ومن خلفه من بني أميّة، وأنه لمّا كانت الدولة الأمويّة دولة الحديد والنار، فقد كان من الطبيعي أن تسري روح الثورة في النفوس، ولكن ما إن ينطلق لسان بالشكوى حتّى تحوّل الحكومة الأمر إلى التقدير ويسكتوه بأن ما حدث مقدّر مرضيّ عنه من الله تعالى، ولا حقّ لأحد أن يعترض على إرادة الله تعالى. ونقل شبلي نعمان:[٢] أنّ معبداً الجهني قد سأل أستاذه الحسن البصري عن خلفيّة قول بني أميّة بالقضاء والقدر فأجابه: **هؤلاء أعداء الله يفترون**.

وتتلخّص عقيدة الجبر في القول: بأنّ الإنسان مجبور على أفعاله، وأنّه مجرّد منفذ لمشيئة الله دون إرادة منه أو اختيار.

فقد كانت حجّة معاوية أمام خصومه دائماً، هي إسناد غلبته عليهم إلى مشيئة الله وإرادته.

وقد لقيت هذه الدعوى أذانا صاغية بين رواد الثقافة الغوغائيّة العثمانيّة، ووجدت لها مدافعين كباراً بين المحدّثين الذين استلموا مهمّة رواية الحديث بعد الصحابة، إلى أن أصبحت محوراً رئيسياً في البناء الكلامي، لما أصبح يعرف بعد عقود: **بتيار أهل الحديث**، ثمّ **بالحنابلة**، كما سنوضحه في محلّه.

الأهمية السلطوية لدعوة الإرجاء

إنّ هذه الثقافة السلطويّة لم يكن لها أن تنجح في ردّ دعوة الخوارج وتأمين قاعدة ثقافيّة مستقرة للحكم الأموي، لولا ظهور دعوة أُخرى مكمّلة لدورها، وهي الإرجاء.

---

١. *تاريخ علم الكلام*: ١/ ١٤.

٢. المصدر.

هذه الدعوة التي تنقذ أهل الخبائث والكبائر من العصاة والجبابرة العتات ـ وفي طليعتهم بنو أميّة وجلاوزتهم ـ من التكفير.

فقد قال المرجئة، على النقيض من الخوارج: بأنّ مرتكب الكبيرة مؤمن، وأنّه لا تضرّ مع الإيمان معصية. ولم يكن حكّام الجور يحلمون بأفضل من هذه المقولة لضمان الحدّ الأدنى من الاعتبار لهم بين المسلمين.

٢. ملامح الخطورة في ظاهرة المرجئة

حيث إنّ هناك رأياً سائداً ينسب بعض اتّجاهات هذه الفرقة إلى إحدى تطوّرات ظاهرة الخوارج أنفسهم،[١] فمن المناسب الحديث عن أهمّ معتقدات هذه الفرقة الكلاميّة في هذا الموضع كنقيض مباشر لأهمّ معتقدات الخوارج، وللشيعة أيضاً كما سيأتي.

المرجئة وعقائدهم

سميّت هذه الفرقة بالمرجئة لاعتقادها بالإرجاء، والإرجاء يعني: التأخير. كما في قوله تعالى ﴿...أَرْجِهْ وَأَخَاهُ...﴾ أيّ: أخّر موسى وأخاه، ولا تبادر إلى قتلهما. والظاهر أنّ المقصود من الإرجاء الذي اعتقدت به هذه الفرقة هو أمران:

الأوّل: إرجاء البتّ في حكم مرتكب الكبيرة إلى يوم القيامة وعدم تكفيره، مع سلب عنوان الإسلام والإيمان عنه بسبب المعصية الكبيرة كما هو موقف الخوارج.

الثاني: إرجاء البتّ في قضية الإمام علي عليه السلام وعثمان إلى الله؛ ليرى فيهما رأيه وعدم مودتهما أو بغضهما، بل الإكتفاء بمحبة الشيخين وأتباعهما خاصّة.

---

١. هذا ما نجده بقلم جعفر هادي، والظاهر أنّه مقتبس عن *الملل والنحل*، وعن تقرير الأوّل اقتبسنا بعض هذه الخلاصه عن محاضرات: ٤٨ و٤٩.

أمّا إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأوّل فصحيح؛ لأنّهم كانوا يؤخّرون العمل عن النيّة والعقد، وكذلك هو بالمعنى الثاني... .[1]

وتنسب نشأة هذه الفرقة ـ خطأ ـ إلى الحسن بن محمّد بن الحنفيّة، وقيل: إنّه أوّل من تكلم بالإرجاء.

ومن الغريب أن نجد باحثاً معاصراً يربط بين هذه النسبة المشكوكة وتأسيس مذهب أهل السنة والجماعة، وكأنّ الإرجاء هو من سمات أهل السنة والجماعة.[2]

والظاهر أنّ قول الحسن بن محمد بن الحنفية ذلك ـ إذا ثبتت صحّته ـ كان على وجه التقيّة ومحاولة للابتعاد عن الخوض في مسألة قد تعرّض الدعوة العلويّة السرّيّة إلى الخطر،[3] وعلى هذا قد لا يكون مبدأ نشوء هذه الفرقة في أواخر القرن الأوّل الهجري، كما هو رائج بل قبل ذلك بكثير.

أمّا وجه الخطورة في معتقد المرجئة، فهو قولهم: إنّ الإيمان مجرّد الإقرار باللسان، وإن لم يكن مشفوعاً بالعمل.

---

١. *الملل والنحل*: ١/ ١٣٩.

٢. كتب جلال محمد موسى: ... وإذا كان أبو حنيفة هو أول ممثل حقيقي لمذهب أهل السنة والجماعة، إلّا أنا نجد بذور هذا المذهب عند الحسن بن محمد بن الحنفية١٠١هـ وهو عالم من علماء أهل البيت، قد تصدى للرد على الخوارج حين نشروا مبدأهم الخطير «لا عقد بدون عمل». والعمل عمل الخوارج وهو تكفير مرتكب الكبيرة واستحلال قتله، فأعلن الحسن: أنه لا يضر مع الإيمان معصية، وأن الطاعات وترك المعاصي ليست من أصل الإيمان حتى يزول الإيمان بزوالها. وما ذهب إليه ابن الحنفية من مناقضة الخوارج إذ لم يجعل العمل جزءاً من الإيمان، تابعه عليه أبو حنيفة، ولذلك قيل أن أبا حنيفة مرجئ، أمر مرتكب الكبيرة إلى ربه إن شاء عفا عنه. [*نشأة الأشعرية وتطورها*: ٢٠].

٣. من الثابت أنّ أبا هاشم عبد الله بن محمّد بن الحنفيّة كان مؤسّس التنظيم السرّيّ ذي الولاء العلوي، الذي تحول فيما بعد إلى أساس للدعوة العباسية، بعد حادثة وفاته المفاجئة في دار علي بن عبد الله بن العبّاس، واضطراره إلى تسليمه وصيته التي تحتوي على أسرار دعوته، وأسماء نقبائها في شتى البلاد. [*جهاد الشيعة في العصر العبّاسي الأوّل*، سميرة مختار الليثي].

وبذلك قدموا القول وأخروا العمل؛ ولهذا اشتهرت عنهم المقولة: **لا تضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة.**

فقد كانت هذه العقيدة بمثابة الضوء الأخضر لمن يُريد الفسق والفجور والمعصيّة.

ولهذا اعتبرت المرجئة أخطر فرقة ظهرت في التاريخ الإسلامي **واستهدفت أخلاق الأمّة.**

ومن هنا، قيل: إنّ الإرجاء هو من مبتدعات وإنشاءات الأمويّين أنفسهم، وهو بمعنى: التوقّف عن التحدّث حول الصحابة بما يحرج رجال السلطة الأمويّة.

وقوف أهل البيت عليهم السلام في وجه الإرجاء

لم يكن جيل التابعين غافلاً عن خطورة المرجئة، فقد حاربهم جميع أهل الفضل والعلم من المسلمين، وبخاصّة أئمة أهل البيت عليهم السلام، وتلاميذتهم؛ لأنّ عقيدتهم تخالف **الكتاب** والسنّة **والعقل والإجماع**، وتبعث على انتشار المعصيّة والفسق والفجور.

وهذا يعني ضعف درجة الإيمان، **لا** انتفاؤها بالمرة؛ ولهذا أطلق عنوان **الكافر على تارك الصلاة، ولو كان محكوماً بجميع أحكام الإسلام ومعدوداً في عداد المسلمين.**

وقد احتوت مصادر أحاديث الشيعة تقريراً لهذا الموقف الصريح في مقابل هذه الظاهرة وجاء ذلك في عدة روايات، منها:

أولا: عن الإمام الصادق عليه السلام:

«لعن الله القدريّة! لعن الله الخوارج! لعن الله المرجئة! لعن الله المرجئة!». قال: قلت لعنت هؤلاء مرة مرة، ولعنت هؤلاء مرتين؟ قال: «إنّ هؤلاء يقولون: إنّ قتلتنا مؤمنون، فدماؤنا متلطخة بثيابهم إلى يوم القيامة، إنّ الله حكى عن قوم في كتابه: ﴿...أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِي

بِالْبَيِنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، قال: كان بين القاتلين والقائلين خمسمائة عام فألزمهم الله القتل برضاهم ما فعلوا».[1]

ثانيا: عن الإمام الصادق عليه السلام: «بادروا أولادكم بالحديث قبل أن يسبقكم إليهم المرجئة».[2]

وهذا تصريح، لا لبس فيه بوجه الخطورة في دعوة المرجئة، حيث هي تستهدف إبعاد الشباب خاصّة عن التدين.

البحث السادس عشر

المعتزلة وشعار التفويض

كان لظهور التكفير الخوارجي واستباحة دماء المسلمين وأموالهم، في مقابل الاستبداد الدموي الأموي، دور كبير في تغذية الغوغائيّة الثقافيّة التي تأسّست على هامش نظام السقيفة، وتطورت في العهد الأموي، لتترسّخ في المجتمع الإسلامي بالتدريج.

وقد مرّ في البحث السابق، أنّ من أهمّ آثار هذه الحالة الثقافيّة، بروز ردود أفعال متطرّفة، هي الأُخرى، تقف في مقابل ظاهرة التكفير ولوازمها، وأهمّها القول **بالجبر، بما هو سلب للإرادة عن الإنسان. والإرجاء بما فيه من إنكار للوعيد الإلهي بمعاقبة العصاة، ومرتكبي الكبائر.**

والحقيقة، أنّه لم يكن لهذه الدعوات المتطرّفة الخطيرة أن تروج ويستفحل تأثيرها لولا التلبيس على العوام، بإسناد مقولاتها إلى المولى عزّ وجلّ، عبر استدلالات تعتمد منهجاً نصوصيا سطحيّاً في قراءة وتفسير الكتاب العزيز، لعبت فيه المرتكزات المنطقية السفسطائية الدور الأكبر.

---

١. *شرح أصول الكافي*: ١٠/١٢٠.

٢. *الكافي*: ٦/٤٧.

وقد مرّ نقد نموذج من هذه الاستدلالات الضعيفة عند الخوارج، وبانت هشاشة مبانيها. فكان من الطبيعي أن ترفض الأذهان الحيّة هذه الظواهر وما وراءها من استدلالات، وتسعى إلى تقديم البديل العقلاني عن هذه المقولات.

وقد أشرنا إلى مواجهة المحور الولائي لتلك الظاهرة، وسوف تتّضح معالم هذه المواجهة في محلها لاحقاً.

لكن الاعتدال لم يكن، بالضرورة، مطلب كلّ أهل الجدل، بل لعل أكثرهم كان يميل إلى التطرف، إن كثيراً أو قليلاً: فها أن الساحة الثقافية قد أفرزت وجوداً فكرياً آخر، لينضم إلى جانب ذلك المتصدّي المتوازن والمعتدل الذي سنرى كيف أنّه جمع بين تقوية جانب النصّ الشرعي، من جهة، وترقية الاستدلال العقلي بحصره في البرهان، من جهة أُخرى.

وكان هذا الموجود الفكري الجديد، الذي بدا شريكا للمحور الولائي في البعض من المقولات؛ وغدا متموقعاً في نفس ساحته، محاولة مبتكرة، لا تخلو من التطرّف، لمواجهة تلك الغوغاء الفكرية التي عصفت بثقافة السلطة والمعارضة معاً؟

ورغم ادعاء المؤسسين الجدد أن ظاهرتهم نشأت على هامش المحور المرجعي العلوي، إلا أنّها كانت تتموقع، أحياناً، في مقابله، مزهوة ببعدها العقلي البرهاني. فانزلقت بالتدريج مبتعدةً عنه وموغلة في الإعراض عن بعدها النصوصي.

هذه الظاهرة التي يمكن أن توسم بالعقلانيّة اللانصوصيّة، قد شهدت تطوّرات عديدة في تاريخها الطويل، وعرفت في أوائل أمرها بالقدرية إلى أن استقر عليها اسم المعتزلة.

١. فكر المعتزلة في ضوء التضاد بين الجبريّة والقدريّة

يمكن القول أنّ رفض مقولة الجبر كانت الأساس الأوّل الذي انبنى عليه فكر من سمّوا بالقدريّة، رغم ما يوحيه هذا الاسم من عكس هذا الاعتقاد. والحقيقة أنّ ظهور

أحاديث نبويّة تدين القدريّة بالاسم، قد أدخل بعض البلبلة في أذهان القائلين بالقدر، وبنفي الإرادة عن الإنسان. ولتوضيح هذه النكتة أفرد عبد الكريم الشهرستاني، وهو من الخصوم الألداء للمعتزلة، في بداية بحثه عن هذه الظاهرة، مقطعاً لتبرير تسميّتهم بالقدريّة ابتداءً، قبل أن تستقرّ عليهم تسميّتهم المعروفة.

القدريّة عند الشهرستاني

قال الشهرستاني:

المعتزلة: ويسمّون أصحاب العدل والتوحيد، ويلّقبون **بالقدريّة والعدليّة. وهم قد جعلوا لفظ القدريّة مشتركاً**، وقالوا: لفظ القدريّة يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، احترازاً من وصمة اللقب؛ إذ كان الذمّ به متّفقاً عليه، لقول النبيّ ﷺ: **القدرية مجوس هذه الأمّة**...[1]

هكذا حسم الشهرستاني مسألة التسمية، بإرجاعها إلى الاشتراك اللفظي الناشئ من إرادة القائلين بالجبر، للتخلّص من اسم قبّحه الحديث النبوي المزعوم.

فمن الواضح أنّ الأجدر بأن يسمّى قدريّاً هو ذلك الذي يسلب الإرادة عن الإنسان، وينسب جميع الأعمال إلى قدر الله المحتوم، وهو الجبري دون شكّ.

أمّا التسمية بالمعتزلة، ففيها أقوال عديدة، أظهرُها أنّ أحد كبار منظّري هذا التيار، وهو واصل بن عطاء، كان تلميذاً للحسن البصري في بداية القرن الثاني، فاختلف معه في مسألة عقائدية واعتزل درسه، وشكّل حلقة درس مستقلة لم تلبث أن سُميّت بالمعتزلة.[2]

من سمات التطرّف العقلاني في التوحيد

يمكن القول أنّ الفكر المعتزلي نشأ بفعل انزلاق مناهجي، أبعد أصحابه عن الجمع

---

١. *الملل والنحل*: ٤٣.

٢. لمراجعة مختصر أفكار المعتزلة وسبب تسميتهم، راجع: *مدخل مناهجي إلى علم الكلام*، ١٦٠ و١٦١.

التوازني بين مصدري الشريعة: العقل والنص. فتحت وطأة الغوغاء الثقافيّة بوجهيها السلطوي الحكومي والمعارض، وبعد أن راجت القراءات السطحيّة لنصوص القرآن الكريم، وازدهرت حركة وضع الأحاديث وتدليسها في خدمة تلك القراءات، ظهر ردّ الفعل العقلاني الثوري الذي انطلق من رفض مقولة الجبر بوصفها تنفي **العدل الإلهي**، ثمّ أمعن في الاستدلال العقلي بعيداً عن النصوص؛ حتّى استقر بهم الفكر على رؤية للتفويض تنفي التدخل، بجميع أنواعه، عن الله سبحانه تعالى. إلا أنّ رؤية المعتزلة إلى التوحيد ظلّت في مجملها قريبة ممّا عرف عن مرجعيّة أهل البيت عليهم السلام.

والحقيقة أنّه، تحت وطأة الاضطهاد الذي تعرّض له المعتزلة بداية من القرن الثالث، اندثرت معظم تآليفاتهم ولم تصل معظم آراؤهم إلى الأجيال اللاحقة، إلا بواسطة خصومهم. ولولا العثور، منذ عهد قريب، على نسخ نادرة من **شرح الأصول الخمسة** للقاضي عبد الجبّار المعتزلي، لكان علينا الاكتفاء في كثير من المسائل بما نقله عنهم خصومهم وأعداؤهم. ومن خصومهم الذين لم يتطرّفوا في العداوة لهم، فقرروا أهمّ عقائد فرقهم، عبد الكريم الشهرستاني في كتابه *الملل والنحل*.

وقد حصر الشهرستاني أهمّ عقائدهم في التوحيد في هذه العناصر:

أوّلاً: القول: بأنّ الله تعالى قديم، والقدم أخصّ وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً. فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حيّ بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، هي صفات قديمة، ومعانٍ قائمة به؛ لأنّه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخصّ الوصف لشاركته في الإلهيّة.

ثانياً: القول: بأنّ كلامه محدث مخلوق في محلّ وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه. فإنّ ما وجد في المحلّ عرض قد فُني في الحال.

ثالثاً: القول: بأنّ الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، لكن اختلفوا في وجوه وجودها ومعامل معانيها.

رابعاً: القول: بنفي رؤية الله تعالى بالإبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه

من كلّ وجه جهة ومكاناً وصورةً وجسماً وتحيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتأثراً.

خامساً: القول: بوجوب تأويل الآيات المتشابهة فيها.

هذه هي أهمّ محاور التوحيد المعتزلي كما قررها الشهرستاني.[1]

أمّا نظرتهم عن العدل الإلهي، وهي التي استحقّوا بها تسميّة العدليّة، فهي مؤسّسة على **نظريّة التفويض الإنساني التي تقابل القول بنفي الاختيار عن الإنسان.**

نظريّة التفويض والعدل

تأسّست نظريّة العدل عند المعتزلة على مقولتهم الأساسيّة، وهي تفويض الله سبحانه وتعالى للإنسان مطلق أعماله خيرها وشرّها. فهذا التفويض هو مقتضى العدل، ولا يمكن تصوّر العدل الإلهي ـ في إطار تصوّرهم العقلاني المحض ـ بدون التفويض.

ويلخص الشهرستاني نظريّة العدل المعتزلية في العناصر الآتية:

أوّلاً: القول: بأنّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحقّ على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة.

ثانياً: القول: بأنّ الربّ تعالى منزه. وأنّ يضاف إليه شرّ وظلم وفعل، هو كفر ومعصية؛ لأنّه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عدلاً.

ثالثاً: القول: بأنّ الله تعالى لا يفعل إلّا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد؛ وأما الأصلح واللطف، ففي وجوبه عندهم خلاف.

هذه هي المحاور الأساسيّة لنظريّة العدل المعتزليّة، وتضاف إليها مقولات عقائديّة أُخرى يمكن اعتبارها محاور تكميليّة لنظريّة العدل، وهي التي تندرج تحت مقولة: الوعد والوعيد.[2]

فاتّفقوا على أنّ المؤمن؛ إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب، والعوض، والتفضّل معنى آخر وراء الثواب.

---

١. *الملل والنحل*: ٤٤ و٤٥.

٢. المصدر: ٤٥.

وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحقّ الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخفّ من عقاب الكّفار... .[١]

هكذا، فبمقولة الوعد والوعيد يقترب المعتزلة من الخوارج لكنهم يبقون دون حدّ التكفير، في نفس الوقت الذي يتضادّون فيه مع المرجئة، وجميع من قال: **بأنّه لا تضرّ مع الإيمان معصية**، وبهذا تكتمل الخلفيّة العقائديّة لمنهجهم السياسي الثوري، الذي جعلهم أقرب الفرق إلى الزيديّة، وهم القسم الثوري الأكثر نشاطاً في الشيعة، كما سيأتي.

منهج المعرفة عند المعتزلة

تقدّم أنّ المعتزلة تيار عقلاني يقول: بأولويّة حكم العقل مطلقاً. وهذه هي أهمّ الفوارق المناهجيّة التي يتميزون بها عن جمهور المسلمين.

ويعود هذا الاختيار المناهجي **إلى تطرّف في فهم مقولة أساسيّة لدى مرجعيّة أهل البيت**ﷺ، وهي: أنّ الحسن ما يحسنه العقل، والقبيح ما يقبحه العقل. وهذا معنى: **القول بالحسن والقبح العقليين**، في مقابل مقولة أتباع المنهج النصوصي المحض، الذي يعتبر النصّ الشرعي من القرآن والسنّة مصدراً وحيداً للمعايير جمعاً. فيكون بهذا عندهم الحسن ما يحسّنه النصّ الشرعي، والقبيح ما يقبّحه النصّ الشرعي، وهو معنى المقولة الشائعة: **الحسن والقبح الشرعيين**.

فاتّفق المعتزلة **على أن أُصول المعرفة، وشكر المنعم واجبة قبل ورود السمع. والحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب.**

كذلك وورود **التكاليف ألطاف للباري تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء**ﷺ **امتحاناً واختباراً ﴿... لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ...﴾.**[٢]

---

١. المصدر.

٢. المصدر: ٤٦؛ الأنفال: ٤٢.

٢. المدارس المعتزلية الأولى وتورّطها السلطوي

لا يمكن أن نفهم حقيقة أية ظاهرة عقائدية في تاريخ الإسلام، خارج نطاق التحليل الإناسي الثقافي. فالمعتقدات الجديدة كانت دوماً معلولة لمقتضيات سياسية ظاهرة أو خفية.

كذلك، من أجل فهم ظاهرة المعتزلة، لا بد من النظر في أهم عناصر تمايز فكرهم السياسي عن سائر الفرق التي سبقتهم للوجود والحراك الاجتماعي.

ولا شك أن موافقتهم للخوارج في نفي انحصار الإمامة السياسية في قريش، له أعظم الدلالات في هذا الموضوع.

أهمية إخراج الإمامة من قريش

الظاهر أنّ أوّل من قال ـ بعد الخوارج ـ بجواز خروج الإمامة عن قريش، هو القدري غيلان الدمشقي[١]، وعنه أخذ المعتزلة هذه الفكرة من بعد. وقد اختلف المعتزلة بعد ذلك في هذه المسألة، وغيرها من مسائل الإمامة.

وهذه المسألة في غاية الأهمية: فأوّل انشعاب حقيقي في الفكر السياسي الإسلامي، بعد السقيفة، هو قبول إمامة غير القرشي، التي لم يسبق المعتزلة إليها إلّا الخوارج، وغيلان. وليس من البعيد أن تكون هذه النكتة سبباً في كثرة انضمام غير العرب إلى فرق الخوارج والمعتزلة.

ولا شك أن الانشعابات داخل القائلين بانحصار الإمامة في قريش قد قوّت من المشروعية العقلانية لهذا الطرح؛ حيث إنّ المشروعيات النصوصية لنظريات الإمامة القرشية، قد بدأت تفقد اعتبارها، شيئاً فشيئاً، بفعل التساقط. ولم يكن على المعتزلة، وهم أهل الجدل والمناقشات العقلية، إثبات هذا التساقط، ولو بالاعتماد على قاعدة: إذا تعارض الخبران دون إمكان ترجيح أحدهما على الآخر، حكم بتساقطهما معا.

---

١. *بحوث وحدويّة في أصول الطائفيّة*: الجزء الثاني، راجع: التحقيق المختصر في هذه المسألة، وكذلك ترجمة غيلان الدمشقي وارث الدعوة القدرية من معبد الجهني.

لكنّ صِرف نفي مقولة، وإن كانت بأهمية الإمامة القرشية، لا يكفي لتأسيس خط فكري سياسي: فكانت ظاهرة المعتزلة ظاهرة تعددية بامتياز؛ ولا يمكن النظر في عقائدهم بالجملة، بل النظر التفصيلي متعيّن فيها. وفي ما يلي إشارات حول أهمّ انشعابات المعتزلة، وخطوطها الفكريّة المتنوعة.

الواصليّة

يطلق اسم الواصليّة: على أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزّال،[1] وأتباع مذهبه من بعده. وقد كان تلميذاً للحسن البصري، وكانا في أيّام عبد الملك بن مروان، وهشام بن عبد الملك. وقد وجدت بالمغرب منهم مجموعات قليلة، قد تكثر في بعض الظروف، وخاصّة في ظلّ حكم الأدارسة من أبناء إدريس بن عبد الله الحسني، الذي خرج بالمغرب في أيّام أبي جعفر المنصور، وتمت لابنه الخلافة بها في عهد الرشيد.

وهذا الظرف الخاص يقوّي دعوى انتساب الواصلية إلى المحور الولائي العلوي، بأعم معانيه؛ لكن التأمل في عقائدهم يحمل على الجزم بأن هذه الظاهرة ليست أكثر من انشقاق عن ذلك المحور، ولا يمكن أن تحسب عليه.

وقد ذكر الشهرستاني:[2] **أنّ اعتزالهم يدور على أربع قواعد:**

القاعدة الأولى:

القول بنفي صفات الباري (تعالى): من العلم والقدرة والإرادة والحياة: وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة. وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على

---

١. تزوج واصل أخت عمرو بن عبيد، الذي كان هو الآخر متكلّماً يعتقد الكثيرون أنّه يتقاسم معه مسؤوليّة إنضاج مذهب الاعتزال.

وقد كان لواصل بن عطاء مؤلّفات وآراء وتلامذة ومناظرات شهيرة، استحقّ بها أن يسمّى صاحب مدرسة، ولد بالمدينة وتوفى في البصرة، ٨٠ ـ ١٣١هـ.

٢. *الملل والنحل*: ٤٦ ـ ٤٩.

قول ظاهر وهو الاتّفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين.[١]

القاعدة الثانية:

القول بالتفويض: وإنّما سلك المعتزلة في ذلك مسلك معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، وقرّر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر ممّا قرر قاعدة الصفات، فقال: إنّ الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شرّ، ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحتم عليهم شيئاً، ثمّ يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشرّ، والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازي على فعله والربّ تعالى أقدر على ذلك كلّه.

وهذا هو جوهر التفويض، وهو الشعار الأهمّ الذي ميز دعوة المعتزلة في مقابل الدعوة الجبريّة التي تسلب المسؤوليّة عن الإنسان.[٢]

القاعدة الثالثة:

القول بالمنزلة بين المنزلتين: والسبب فيه، أنّه دخل واحد على الحسن البصري، فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة. وهم: وعيديّة الخوارج. وجماعة يُرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان؛ بل العمل على مذهبهم، ليس ركناً من الإيمان، ولا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمّة. فكيف تحكم لنا في ذلك، اعتقاداً؟

فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال: واصل بن عطاء: أنا لا أقول أنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً، ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن، ولا كافر، ثمّ قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرّر ما أجاب، على جماعة من أصحاب الحسن فقال الحسن: اعتزل عنا واصل. فسمّى هو وأصحابه: معتزلة.[٣]

---

١. المصدر.

٢. المصدر.

٣. المصدر.

القاعدة الرابعة:

قوله في الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين أنّ أحدهما مخطئ، لا بعينه: وكذلك قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه، قال: إنّ أحد الفريقين فاسق لا محالة؛ كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا محالة، لكن لا بعينه.

وقد عرفت قوله في الفاسق، وأقلّ درجات الفريقين أنّه لا تقبل شهادتهما، كما لا تقبل شهادة المتلاعنين، فلا يجوز قبول شهادة علي، وطلحة، والزبير، على باقة بقل. وجوّز أن يكون عثمان وعلي على الخطأ. هذا قوله، وهو رئيس المعتزلة، ومبدأ الطريقة في أعلام الصحابة وأئمّة العترة.

ووافقه عمرو بن عبيد على مذهبه، وزاد عليه في تفسيق أحد الفريقين لا بعينه بأنّ قال: لو شهد رجلان من أحد الفريقين مثل علي ورجل من عسكره، أو طلحة والزبير لم تقبل شهادتهما، وفيه تفسيق الفريقين وكونهما من أهل النار.

هكذا تتّضح شدّة قرب بعض معتقدات الواصليّة من معتقدات الخوارج، ولكنّهم استبدلوا التكفير بالتفسيق في شأن الفتنة، ومن شارك فيها. وهذا الذي سمح للواصليّة في المغرب بمؤازرة الأباضيّة، في ثورة صاحب الحمار، كما ذكره ابن خلدون.[1]

الهُذيليّة وتبلور عقائد الاعتزال

يطلق اسم الهُذيليّة على أصحاب أبي الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف (١٣٥ـ٢٣٥هـ) الذي اعتبره الشهرستاني شيخ المعتزلة، ومقدّم الطائفة ومقرّر الطريقة، أيّ: موضح مناهجها واستدلالاتها، والمناظر عليها.

في عهده أصبح الاعتزال مذهباً رسمياً للسلطة العباسيّة، وتطرّفت السلطة في نصرة المذهب إلى حدّ اضطهاد المخالفين وتعذيب بعضهم، مثل الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، صاحب المذهب الفقهي المعروف باسمه، وإمام المحدّثين في زمانه.

---

١. *بحوث وحدويّة في أصول الطائفيّة*: الجزء الثاني، تقرير البحث.

أخذ أبو الهذيل مذهب الاعتزال، عن عثمان بن خالد الطويل، و عن واصل بن عطاء.

وقد قرّر الشهرستاني أنّ مدرسته الفكرية تمايزت عن الواصلية بتنقيحها لعشر قواعد، هذا مختصرها:

الأولى: القول بأنّ الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته قادر بقدرة، وقدرته ذاته حي بحياة وحياته ذاته. وقد اعتقد الشهرستاني أنّه اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا: أنّ ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنّما الصفات ليست وراء الذات معانٍ قائمة بذاته، بل هي ذاته وترجع إلى السلوب أو اللوازم.

والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم، وبين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته، أن الأوّل نفي الصفة، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة أو إثبات صفة هي بعينها ذات.

وعلّق الشهرستاني على هذا بقوله: إذا أثبت **أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات، فهي بعينها أقانيم النصارى، أو أحوال أبي هاشم.**

الثانية: القول: بأنّ هناك إرادة لا محلّ لها، يكون الباري تعالى مريداً بها. و هو أوّل من أحدث هذه المقالة وتابعه عليها المتأخرون.

الثالثة: القول: بأنّ كلام الباري تعالى بعضه لا في محلّ وهو قوله: كن، وبعضه في محلّ، كالأمر والنهي والخبر والاستخبار، وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف.

الرابعة: القول: في القدر مثل ما قاله القدريّة الأوائل؛ إلا أنّه يفصّل بين الدنيا والآخرة، فهو قدري في الأولى وجبري في الآخرة، بتوضيح يمكن مراجعته في مظانّه.

الخامسة: القول: بأنّ حركات أهل الخلدين تنقطع، وأنّهم يصيرون إلى سكون دائم خموداً. وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنّة، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار.

السادسة: القول: في الاستطاعة أنّها عَرض من الأعراض غير السلامة والصحّة. وفرّق بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح، على نحو تجدر مطالعته في مظانّه.

السابعة: القول: في المكلّف قبل ورود السمع، أنّه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر. وإن قصّر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً.

ويعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور.

وقال أيضاً: بطاعات لا يراد بها الله تعالى ولا يقصد بها التقرب إليه...

وقال في المكره إذا لم يعرف التعريض والتوريّة فيما أكره عليه: فله أن يكذّب ويكون وزره موضوعاً عنه.

الثامنة: القول في الآجال والأرزاق: أنّ الرجل إن لم يقتل مات في ذلك الوقت، ولا يجوز أن يزاد في العمر أو ينقص. والأرزاق على وجهين:

أحدهما: ما خلق الله تعالى من الأمور المنتفع بها، يجوز أن يقال خلقها رزقاً للعباد. فعلى هذا من قال إن أحداً أكل أو انتفع بما لم يخلقه الله رزقاً فقد أخطأ لما فيه أنّ في الأجسام ما لم يخلقه الله تعالى.

والثاني: ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد، فما أحلّ منها فهو رزقه وما حرّم فليس رزقاً ـ أيّ: ليس مأمورا بتناوله.

التاسعة: القول بأنّ إرادة الله غير المراد، فإرادته لما خلق هي خلقه له، وخلقه للشيء عنده غير الشيء، بل الخلق عنده قول لا في محلّ. وقال: إنّه تعالى لم يزل سميعاً بصيراً بمعنى سيسمع وسيبصر.

وكذلك لم يزل غفوراً رحيماً محسناً خالقاً رازقاً مثيباً معاقباً موالياً معادياً آمراً ناهياً، بمعنى: أنّ ذلك سيكون منه.

العاشرة: القول بنفي حجيّة التواتر. فعنده، لا تقوم الحجّة فيما غاب إلّا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنّة، أو أكثر. ولا تخلو الأرض عن جماعة هم أولياء الله معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر، فهم الحجّة، لا التواتر. وعنده، يجوز أن يكذّب جماعة ممّن لا يحصون عدداً إذا لم يكونوا أولياء الله، ولم يكن فيهم واحد معصوم.[1]

ومن أهمّ من صحب أبا الهذيل، أبو يعقوب الشحّام، والأدمي وهما على مذهبه، وكان سنه (مائة سنة) لمّا توفي في أوّل خلافة المتوكّل سنة خمس وثلاثين ومائتين، بعد

١. المصدر: ٤٩ ـ ٥٣.

أن تورّط المعتزلة مع السلطة العباسيّة في أوّل محكمة تفتيش عقائدي عرفها التاريخ الإسلامي، بعد أن كان مثل هذا التفتيش مقتصراً على ما يعتقد بأنّه مضرّ مباشرة بالسلطة.

الهشاميّة واللانصوصيّة المتطرّفة

إنّ القاعدة العاشرة لوحدها كافية لتلخيص المشكلة المناهجيّة لأهمّ فرق المعتزلة، وهي انعدام الثقة في غير المعصوم مطلقاً، وفقدان القدرة على تشخيص المعصوم من بين المعاصرين.

فلو كانوا قادرين على تشخيص المعصومين المعاصرين لهم، لما فقدوا ارتباطهم بالحديث النبوي، بعد ذلك التشدّد في إثبات صحّة الصدور، الذي وصل إلى حدّ إنكار حجيّة الخبر المتواتر، وبالتالي الوقوع في تبني منهج عقلي يرفض النصوص، وهو اللانصوصيّة.

وحيث إنّ الانزلاق من البرهان إلى السفسطة أمر يسير، فقد كان من الطبيعي أن تكون العقلانيّة المحضة التي وقع فيها المعتزلة بعيداً عن إرشادات نصوص الحديث الشريف، قطعي الصدور، قابلة للانحراف إلى حالة من المعاداة المتطرّفة لظواهر النصوص التي تتعارض مع نتائج الاستدلالات العقليّة، وإن كانت ناتجة عن مغالطة محضةً أحياناً.

وتعتبر الفرقة الهشاميّة أفضل مصداق لهذا التيار، وهم أصحاب هشام بن عمرو الفوطي، وقد اشتهر بحدّة الذكاء وحضور البديهة، ولعلّ هاتين الخصلتين، إضافة إلى خلو تكوينه العلمي من التهذيب الأخلاقي،[1] كانتا سبباً في اعتداده المفرط بنفسه، وجرأته الشديدة على رفض ظواهر التنزيل، ناهيك عن ظواهر المرويات. وقد كان لهذا المنهج المتطرف لوازم من جنسه، لعل أهمها:

---

١. سير *أعلام النبلاء*: ٥٤٧/١٠.

أ) التطرف في التفويض

لقد كانت مبالغته في التفويض أشدّ من مبالغة بقيّة المعتزلة: فحسب الشهرستاني،[١] أنهّ كان يمتنع من إطلاق إضافات أفعال إلى الباري تعالى، وإن ورد بها التنزيل. من ذلك قوله: إنّ الله لا يؤلّف بين قلوب المؤمنين، بل هم المؤتلفون باختيارهم، مع أنّه قد ورد في التنزيل: ﴿...مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ...﴾[٢]...

ومبالغته في نفي إضافات: الطبع، والختم، والسدّ، وأمثالها أشدّ وأصعب. وقد ورد بجميعها التنزيل قال الله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ...﴾[٣] وقال: ﴿...بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ...﴾.[٤]

ب) إنكار الإمامة حين اشتداد الحاجة إليها

... وممّا أنكر عليه في باب الإمامة قوله: **إنّها لا تنعقد في أيّام الفتنة واختلاف الناس، وإنّما يجوز عقدها في حال الاتفاق والسلامة.**

وكذلك أبو بكر الأصم من أصحابه كان يقول: الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمّة عن بكرة أبيهم...

والعجيب في هذا القول، هو أن أقوى الأدلة على وجوب الإمامة، من طريق العقل، هو دليل وجوب حفظ النظم. وليس أشد من حاجة الناس للنظم حين الفتن! فهل يعني هذا القول أن نفس هذا الدليل باطل عنده؟

وقد التفت الشهرستاني إلى خلفية هذه الأقوال، فقال:

---

١. *الملل والنحل*: ٧٢ ـ ٧٤.

٢. الأنفال: ٦٣.

٣. البقرة: ٧.

٤. النساء: ١٥٥.

وإنّما أراد بذلك الطعن في إمامة علي رضي الله عنه؛ إذ كانت البيعة في أيّام الفتنة من غير اتّفاق من جميع الصحابة؛ إذ بقي في كلّ طرف طائفة على خلافه.[١]

هكذا تظهر حقيقة الانتماء السياسي لهذه الفرقة من المعتزلة، فهي وإن كانت لا تدين بالعثمانيّة، فإنّها تجعل نفسها دعامة للسلطة العباسيّة التي كانت منذ نشأتها الأولى تقارع العلويّين من الزيديّة والحسنيين دون هَوادة. وكان هذا الخروج عن الاختيار الولائي العلوي العام الذي طالما اتهم به المعتزلة، تجسيداً للانضمام إلى المحور السلطوي الجديد، وارث الثقافة العثمانية، وهو المحور العباسي الذي حاول مصادرة بقايا محور المهاجرين والأنصار، بعد أن امتنع رواد المحور الصحابي العمومي من الركون إلى خدمته كما كان يريد.[٢]

ج) الإحباط

لعلّ أشهر ما ميّز عقائد الهشاميّة هو قولهم بالإحباط ـ أيّ: كون الإيمان هو الذي يوافي الموت ـ فقال: إنّ من أطاع الله جميع عمره، وقد علم الله أنّه يأتي بما يحبط أعماله ولو بكبيرة، لم يكن مستحقّاً للوعد ـ أيّ: للثواب على صالح الأعمال السابقة ـ وكذلك على العكس.[٣]

والقول بالإحباط الذي يشكّل استدراكاً على مقولة الوعد والوعيد، كثيراً ما ينسب إلى جميع المعتزلة، ولا دليل على ذلك.

د) عودة ظاهرة التكفير

لا شكّ أنّ أخطر ما نتج عن جرأة هشام فهو: أنّه كان يجّوز القتل والغيلة على المخالفين لمذهبه، وأخذ أموالهم غصباً وسرقة، لاعتقاده كفرهم واستباحة دمائهم

---

١. المصدر.

٢. أبرز ملامح هذا الامتناع والإباء، مواقف الإمامين: أبي حنيفة النعمان، ومالك بن أنس، كما سيأتي.

٣. المصدر.

وأموالهم. فالتحق بذلك في الخوارج من حيث لا يدري، أو لعلّه كان يدري!

لعلّ هذه الفتوى المتطرّفة وأمثالها هي التي جعلت من السهل على السلطة العباسيّة في زمن المتوكّل الانقلاب على المعتزلة، والتنكيل بهم، دون أن يبكي عليهم أحد من جمهور المسلمين، فقد أصبح بالإمكان اتّهام كلّ معتزلي بالقول بمقالة الهشاميّة الذين تجاوزوا الخطوط الحمراء التي تسالم عليها الجمهور، وهي أن يأمن كلّ مسلم على دمه وماله وعرضه مهما كان اعتقاده في الفروع.

البحث السابع عشر

الاعتزال بين النزعة العثمانيّة والمراجعة التاريخيّة

ليس المراد ضمن هذا المختصر تفصيل الكلام في عقائد المعتزلة، فهي عديدة وشديدة التنوّع. وكلّ بحث إجمالي حولها لا تبلغ فائدته ما يبرر الجهد المبذول فيه.

وقد مرّ عرض أهم مقولات أولى الفرق المعتزلية التي اشتهرت بعض مختصاتها العقائدية، وجرت على ألسن خصوم هذا التيار.

والذي يعقّد البحث الموضوعي حول مختلف اتجاهات المعتزلة، التي قد يصدق على الكثير منها أنها فرق مستقلة، انقراضها دون أن يستطيع آخر أتباعها الاحتفاظ بأدبياتها. وقد ذكر الشهرستاني عدداً كبيراً من فرق المعتزلة التي انقرضت جميعاً؛ ولم تبقَ فائدة من إحياء ذكرها، وإنّما اكتفينا بذكر ما كانت آراؤهم ذات امتدادات فكرية معاصرة، ضمن ما أصبح يسمّى، في عصرنا، **بالكلام الجديد**.

وما يبدو جديرا بالتنويه، هو أهمّ عامل من عوامل اندثار فكر المعتزلة عموماً، وهو أنّهم لم ينجحوا في تأمين مقبولية جماهيرية كافية لهم، في أول محنة اعترضت وجودهم.

فمع أواخر أيام أبي الهذيل العلاف، وصلوا إلى مفترق طرق:

فإمّا البقاء على اللانصوصيّة والوقوع تحت طائلة اضطهاد المحدّثين، والسلطات التي أسرعت بتبني مقولاتهم على النحو الذي سنوضّحه في المبحث الآتي.

وإمّا تعديل موقفهم من الميراث النبوي، بحيث لا يفقدون هويّتهم كتيار عقلاني، في نفس الوقت الذي يلتحقون فيه بمرجعيّة حديثيّة مقبولة.

وهذا الاتّجاه الثاني، قد جسده اتّجاه المراجعة التاريخيّة عند إبراهيم النظّام، الذي يعتبره الكثيرون، وخاصة المتعاطفون مع هذا التيار، أبرز منظري المعتزلة على الإطلاق، وكان على هذه المراجعة أن تتجاوز عقبة الميراث الغوغائي للثقافة العثمانيّة، تلك العقبة التي كرّستها اللوثة العثمانية التي عانى منها أبرز الوجوه العُلمائية الموسوعية المعتزلية، على الإطلاق، وهو أبو عثمان عمرو بن بحر الملقب بالجاحظ. (ت ٢٥٥).

١. الجاحظيّة وعودة العثمانيّة

الجاحظيّة، هم أصحاب عمرو بن بحر، أبي عثمان الجاحظ (ت٢٥٥هـ) كان من فضلاء المعتزلة، ومن كبار المصنّفين في شتى فنون الأدب والعلم.

وقد طالع الكثير من كتب الفلاسفة والعلماء، وكان واسع الاطلاع على الأدب والشعر، وجمع بين علم الكلام، والفصاحة، والعلم بالأخبار والأشعار والفقه. وله كتب في التوحيد وإثبات النبوّة، ونظم القرآن وحدوثه، وفضائل المعتزلة.[١]

وكان متلوّناً في ولائه بين العثمانيّة والعلويّة الزيديّة، وقد عرفت عنه **الرسالة العثمانيّة** التي فضّل فيها عثمان على علي، رغم الجوّ العامّ العباسي الذي كان لا يؤيّد العثمانيّة، باعتبارها مصدراً لشرعنة الخلافة الأموية المنافسة لهم بالأندلس.

وقد عاصر الجاحظ: المعتصم، والمتوكّل، وشهد نكبة المعتزلة في أيامه.

وانفرد عن أصحابه بمسائل منها:

أولا: أنّ المعارف كلّها ضروريّة وطباع. وليس شيء من ذلك من أفعال العباد.[٢]

---

١. من كتب *فضائل المعتزلة*، الذي ردّ عليه ابن الراوندي في كتاب خاص اسمه *فضيحة المعتزلة*، ثمّ أنّ أبا الحسين المتوفى (٣١١ هـ) ألّف كتاب *الانتصار*، وانتصر فيه للجاحظ.

٢. الملل والنحل: ٧٥/١.

ثانيا: ليس للعبد كسب سوى الإرادة، وتحصل أفعاله منه طباعاً.

ونقل الشهرستاني عنه أيضاً: أنّه أنكر أصل الإرادة وكونها جنساً من الأعراض، فقال: إذا انتفى السهو عن الفاعل، وكان عالماً بما يفعله فهو المريد على التحقيق.

وأما الإرادة المتعلّقة بفعل الغير، فهو ميل النفس إليه.[١]

ثالثا: إثبات الطبائع للأجسام، كما قال الطبيعيّون من الفلاسفة. وأثبت لها أفعالاً مخصوصة بها.[٢]

رابعا: استحالة انعدام الجواهر؛ فالأعراض تتبدل، والجواهر لا يجوز أن تفنى.[٣]

خامسا: قوله في أهل النار أنّهم لا يخلدون فيها عذاباً، بل يصيرون إلى طبيعة النار. وكان يقول: النار تجذب أهلها إلى نفسها من غير أن يدخل أحداً فيها.[٤]

سادسا: كان مذهبه مذهب الفلاسفة في نفي الصفات، وفي إثبات القدر خيره وشرّه من العبد.[٥]

أمّا الذي جعل للجاحظ مكانته المرموقة في التراث الإسلامي، فليست هذه العقائد التي لم تلبث أن اندثرت، كما اندثر غيرها من الاجتهادات العقليّة الظنية، تحت وطأة ثلاثة تيارات أساسية وجهت الفكر الإسلامي بداية من القرن الرابع: العقائد النصوصية التي ازدهرت خاصّة بعد تدوين **المجاميع الحديثيّة الكبرى، والعقائد الفلسفية** التي ازدهرت بالتدريج بعد ترجمة الفلسفة الأرسطية خاصّة على يد الفارابي، والعقائد النصوصية العقليّة التي ازدهرت على يد ورثة العلم النبوي من أهل بيت الرسول ﷺ.

---

١. المصدر.

٢. المصدر.

٣ المصدر.

٤. المصدر.

٥. المصدر.

ولكن الذي حفظ للجاحظ مكانة متميزة بين بقيّة المعتزلة، وأنقذ كتبه من الإتلاف والإحراق الذي تعرّضت إليه معظم مؤلّفات المعتزلة، فهو تصريحه بتبني أهمّ شعارات الثقافة العثمانيّة، التي جعل منها المتوكّل العباسيّ راية حرب له ضد مخالفيه، والمتوكل هو أشدّ خليفة عباسي حقداً على بيت الرسولﷺ؛ وربما يصح عليه نعت الناصبي بامتياز، من بين خلفاء بني العباس.[1]

وحيث إنّ الدعوة العثمانيّة، في ذاتها، يمكن أن تتلخّص في القول بأفضليّة عثمان على علي، فإنّ **الرسالة العثمانيّة** التي كتبها الجاحظ في إثبات هذه الأفضليّة المزعومة، كانت ممّا تحتاج إليه سلطة المتوكل في أواخر عمر الجاحظ؛ وذلك لدى مواجهتها للحركات السياسيّة الجديدة السريّة المنتسبة إلى التشيّع، وإن تبرّأ منها أئمة المحور العلوي باستمرار.

وأشهر هذه الحركات التي كانت وبالاً على المحور العلوي، وشوهت سمعة كلّ الشيعة لدى جماهير المسلمين، بعد أن كانوا رمزاً للمعارضة الإيجابية والسلبية، حركة **القرامطة** التي بدأ أمر دعوتها يتفاقم، وبدأت أخبار عقائدها الغريبة تطرق أسماع المسلمين طرقاً في غاية الإزعاج.

٢. ابراهيم النظّام ومدرسة الاعتزال المعتدل

في عرض المدارس المعتزليّة المتقدّمة، ظهر تيار معتزلي تميّز باستقلاليته الفكريّة عن الاتّجاه السلطوي. وقد مكّنته هذه الاستقلاليّة من الاستفادة الحرّة من مرجعيّة أهل‌البيت عليهم السلام، وبهذا اتّخذ هذا الاتّجاه منهجاً معتدلاً يميل إلى الفلسفة من جهة، ولكنّه بعيد عن مداراة عقائد الجمهور في مسائل الإمامة، من جهة أُخرى.

---

١. كان معظم الخلفاء حاقدين على أهل‌البيت عليهم السلام، تخوفاً منهم: وذلك اعتقاداً منهم، بأنهم غاصبون لحقهم؛ فكانوا في الحقيقة يتخوفون من ردّ فعلهم، ولا يكنّون لهم البغض بالضرورة؛ فكما قال هارون الرشيد لابنه: الملك عقيم، إن نازعتني فيه أخذت الذي فيه عيناك!

هذا الاتّجاه يطلق عليه اسم: **النظّامية**.

النظّامية: هم أصحاب إبراهيم بن يسار بن هانئ النظّام (١٦٠ ـ ٢٣١ هـ)، وهو من معتزلة البصرة، وكان معاصراً لأبي الهُذيل العلاف. والظاهر أنّه كان عصاميّاً في الفلسفة. وعوّل في فهم مطالبها على ذكائه الثاقب الذي لم يسعفه في كثير من الأحيان، فقال عنه الشهرستاني:

طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة. وقد انفرد النظّام عن أصحابه بمسائل في الإلهيّات ومسائل في أُصول الاستنباط، وأُخرى في الإمامة والخلافة.[1]

التمايز في الإلهيّات

أهمّ مسائل الإلهيّات التي تميّز المدرسة النظّامية، هي:

الأولى: المزايدة في القول بالقدر، خيره وشرّه. منها قول النظّام: إنّ الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي، وليست هي مقدورة للباري تعالى. خلافاً لأصحابه فإنّهم قضوا: بأنّه قادر عليها، لكنّه لا يفعلها؛ لأنّها قبيحة.

الثانية: القول في الإرادة، فعنده: أنّ الباري تعالى ليس موصوفاً بها على الحقيقة، فإذا وصف فيها شرعاً في أفعاله، فالمراد بذلك أنّه خالقها ومنشؤها على حسب ما علم.

وإذا وصف بكونه مريداً لأفعال العباد، فالمعنى أنّه أمر بها أو نهى عنها.

الثالثة: القول: بأنّ أفعال العباد كلّها حركات فحسب. والسكون حركة اعتماد، والعلوم والإرادات حركات النفس. ولم يرد بهذه الحركة حركة النقلة. وإنّما الحركة عنده مبدأ تغير ما، كما قالت الفلاسفة من إثبات الحركات في الكيف والكم والوضع والأين والمتى.

الرابعة: موافقة الفلاسفة في القول: بأنّ حقيقة الإنسان هي النفس والروح، أمّا

---

١. المصدر: ٥٣ ـ ٦٠.

البدن فآلتها وقالبها. غير أنّه مال إلى قول الطبيعيّين منهم: إنّ الروح جسم لطيف مشابك للبدن، مداخل للقلب بأجزائه، مداخلة المائيّة في الورد والدهنيّة في السمسم، والسمنية في اللبن.

وقال: إنّ الروح هي التي لها قوّة واستطاعة وحياة ومشيئة، وهي مستطيعة بنفسها والاستطاعة قبل الفعل.

الخامسة: القول بأنّ كلّ ما جاوز حدّ القدرة من الفعل، فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة؛ أيّ: أنّ الله تعالى طبع الحجر طبعا وخلقه خلقة، إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوّة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبّعاً.

السادسة: موافقة بعض الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزّأ، وأحدث القول بالطفرة لحلّ الشبهة اليونانية القديمة، حول استحالة قطع المتناهي للامتناهي.

السابعة: القول ـ على ما حكاه الشهرستاني: ـ بأنّ الجواهر مؤلّفة من أعراض اجتمعت. ووافق هشام بن الحكم في قوله: إنّ الألوان والطعوم، والروائح أجسام، فتارة يقضي بكون الأجسام أعراضاً، وتارة يقضي بكون الأعراض أجساماً، لا غير.[1]

أمّا ما نسب إلى ابن هشام، فليس في متابعته محذور علمي، حيث إنّ كثيراً ممّا كان يعتقد أنّه أعراض إنّما هي أجسام، أيّ: جواهر.

والألوان والروائح بالتحديد هي كذلك حسب التحقيق العلمي المعاصر. فإذا ثبت ما نسب إلى النظّام هنا، فهو يحسب له لا عليه.

الثامنة: القول: بأنّ الله تعالى خلق الموجودات دفعةً واحدةً على ما هي عليه الآن، معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً، ولم يتقدّم خلق آدم (عليه السلام) خلق أولاده، غير أنّ الله تعالى أكمن بعضها في بعض، فالتقدّم والتأخر إنّما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها.

التاسعة: القول في إعجاز القرآن: أنّه من حيث الإخبار عن الأمور الماضيّة والآتيّة، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة، بالإعجاز البلاغي، وغيره من وجوه الإعجاز.[2]

---

١. المصدر.

٢. المصدر.

الاختلاف في أُصول التشريع

اشتهر عن النظّاميّة تمايزهم عن معظم فقهاء الجمهور في أُصول الاستنباط الفقهي. من ذلك القول في الإجماع، أنّه ليس بحجّة في الشرع، وكذلك القياس في الأحكام الشرعيّة، لا يجوز أن يكون حجّة، وإنّما الحجّة في قول الإمام المعصوم.

وهذا القول لا يمكن له أنّ يستقرّ إذا ما فقدت الصغرى في الخارج أيّ: إذا لم يكن في كلّ زمان إمام معصوم تتمّ به الحجّة على الناس.

من هنا يظهر اقتراب الاعتزال النظّامي من مرجعيّة أهل البيت ﷺ، وإن كان هذا من منظور أعمي قد لا يميّز بين الإمام الحقّ والإمام المزعوم، كما سيظهر من تفصيل الكلام في مذاهب الشيعة.

بعض الانشعابات الانحرافيّة

شهدت المدرسة النظّاميّة بعد النظّام بعض الانشعابات المتميّزة بالتطرّف والاقتباس من بعض العقائد المسيحيّة والهندوسيّة. ومن هذه الانشعابات المتطرّفة نذكر الخابطيّة أصحاب أحمد بن خابط. وكذلك الحدثية أصحاب الفضل الحدثي، وقد كانا من أصحاب النظّام.

وقال عنهما الشهرستاني: إنّهما ضمّا إلى مذهب النظّام ثلاث بدع، أهمّها وأخطرها:

البدعة الأولى: إثبات حكم من الأحكام الإلهية في المسيح عليه السلام، موافقة للنصارى على اعتقادهم، أن المسيح الذي يحاسب الخلق في الآخرة وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعنى بقوله تعالى: ﴿... أَوْ يأْتِي رَبُّكَ ...﴾ وهو المراد بقول النبي عليه الصلاة والسلام: إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن. وبقوله: يضع الجبار قدمه في النار.

وزعم أحمد بن خابط: أن المسيح تدرّع بالجسد الجسماني وهو الكلمة القديمة المتجسّدة كما قالت النصارى.

البدعة الثانية: القول بالتناسخ: زعماً أن الله تعالى أبدع خلقه أصحاء سالمين عقلاء بالغين، في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم. وخلق فيهم معرفته والعلم به وأسبغ عليهم نعمه؛ ولا يجوز أن يكون أول ما يخلقه إلّا عاقلا ناظراً معتبراً. وابتدأهم بتكليف شكره: فأطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به، وعصاه بعضهم في جميع ذلك؛ وأطاعه بعضهم في البعض دون البعض.

فمن أطاعه في الكلّ أقرّه في دار النعيم التي ابتدأهم فيها.

ومن عصاه في الكلّ أخرجه من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار.

ومن أطاعه في البعض وعصاه في البعض أخرجه إلى دار الدنيا، فألبسه هذه الأجسام الكثيفة، وابتلاه بالبأساء والضراء والشدة والرخاء والآلام واللذات، على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوانات على قدر ذنوبهم.

فمن كانت معصيته أقل وطاعته أكثر، كانت صورته أحسن، وسائر الحيوانات والأمة أقل.

ومن كانت ذنوبه أكثر كانت صورته أقبح، والأمة أكثر، ثمّ لا يزال يكون الحيوان في الدنيا كرة بعد كرة وصورة بعد أخرى ما دامت معه ذنوبه وطاعته وهذا عين القول بالتناسخ...

البدعة الثالثة: حملهما كلما ورد في الخبر، من رؤية الباري تعالى، مثل قوله عليه الصلاة والسلام: إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر. لا تضامون في رؤيته، على رؤية العقل الأول، الذي هو أول مبدع، وهو العقل الفعال الذي منه تفيض الصور على الموجودات، وإياه عنى النبي عليه الصلاة والسلام بقوله: أول ما خلق الله تعالى العقل فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أحسن منك، بك أعزّ، وبك أذل، وبك أعطي، وبك أمنع. فهو الذي يظهر يوم القيامة، وترفع الحجب بينه وبين الصور التي فاضت منه، فيرونه كمثل القمر ليلة البدر.

فأما واهب العقل، فلا يرى البتة، ولا يشبه إلّا مبدع بمبدع.[١]

---

١. المصدر: ٦٠ـ٦٣.

وما أسماه الشهرستاني بالبدعة الثالثة، ليس سوى حلّاً ارتجله تلامذة النظّام لمشكلة عويصة أوقع فيها المحدثون مفكري الإسلام: رؤية الباري تعالى. فالحديث المزعوم، الذي صححه بعض المحدثين، وتورط في نقله وترتيب الأثر العقائدي عليه جمهور المسلمين يناقض قوله تعالى:﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.[١] ولولا رواج المبنى الأخباري بجواز ترتيب الآثار العقائدية على أخبار الآحاد، لما تورط الجمهور في هذه الورطة، ولما وقع هؤلاء المعتزلة في مثل هذا التكلّف.

النظّام والمراجعة التاريخيّة

يظهر ممّا هو مقرّر عن النظّام الانتساب إلى المحور الولائي بالمعنى الأعمّ. وكانت جرأته على نقد كبار الصحابة(رضى الله عنهم)، تحرمه من الاستظلال بالظل الوارف للمحور الصحابي العمومي. فحسب الشهرستاني قال:

> إنّه لا إمامة إلا بالنص والتعين، ظاهراً مكشوفاً. وقد نصّ النبيّ صلى الله عليه وسلم على علي رضي الله عنه في مواضع، وأظهر إظهاراً لم يشتبه على الجماعة، إلّا أنّ عمر كتم ذلك، وهو الذي تولّى بيعة أبي بكر يوم السقيفة.[٢]

والحقيقة أنّ إبراهيم النظّام لا يخفي طعنه في الخليفة الثاني، ففي محكي الشهرستاني أنّه كان يطعن في إيمانه مشيراً إلى ما انتابه من الشكّ يوم الحديبيّة،

> في سؤاله الرسول عليه الصلاة والسلام حين قال: ألسنا على حق، أليسوا على الباطل؟ قال: نعم. قال عمر: فلمَ نعط الدنيّة في ديننا، قال هذا شكّ وتردد في الدين، ووجدان حرج في النفس، ممّا قضي وحكم.[٣]

بل إنّ النظّام كان يسلّم حتّى ببعض ما اختلفت فيه الشيعة مثل أخطر المطاعن على

---

١. الأنعام: ١٠٣.

٢. المصدر: ٥٧.

٣. المصدر.

عمر وهي ضربه لفاطمة عليها السلام. فقال:

إنّ عمر ضرب بطن فاطمة يوم البيعة، حتّى ألقَتْ الجنينَ من بطنها. وكان ـ أيّ: عمر ـ يصيح أحرقوا دارها بمن فيها. وما كان في الدار غير علي وفاطمة والحسن والحسين.

وقال: تغريبه نصر بن الحجّاج من المدينة إلى البصرة، وإبداعه التراويح، ونهيه عن متعة الحجّ، ومصادرته العمال، كلّ ذلك إحداث.[1]

كذلك لم يتحفّظ النظّام في شأن عثمان: وذكر إحداثه: من ردّه الحكم بن أبي العاص إلى المدينة، وهو طريد رسول الله صلى الله عليه وآله ولعينه، ونفيه أبا ذر إلى الربذة وهو صديق رسول الله، وتقليده الوليد بن عقبة الكوفة، وهو من أفسد الناس، ومعاوية الشام، وعبد الله بن عامر البصرة، وتزويجه مروان بن الحكم ابنته، وهم أفسدوا عليه أمره.[2]

إلى جانب هذا فإنّ النظّام لم يتوقّف، ولم يحترّز: ولم يتحفّظ في شأن أيّ من كبار الصحابة (رضي الله عنهم) الذين رووا أحاديث، أعتقد بأنّ العقل يرفضها.

وفي محكيّ الشهرستاني[3] لم يتردّد حتّى في تكذيب ابن مسعود.

وهذا ممّا يدلّ على أن قبوله للمطاعن لم يكن عن نزعة إخباريّة، بل عن تبنّ كامل لمنهج المراجعة التاريخيّة الذي لم يسجّل التاريخ رائداً له قبله، عدا ما نقل عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام من الروايات.

ابن أبي الحديد واستقرار المراجعة التاريخيّة

لم تلبث الجاحظيّة ومن نهج نهجها من المعتزلة العثمانيّة أن انقرضت بعد أن غمرتها موجة عقلنة النصوصيّة تحت راية **أهل السنّة والجماعة**.

---

١. المصدر.

٢. المصدر.

٣. المصدر.

لكن الكثير من آراء المعتزلة النظّامية قد استمرّ في حمل لواء الاعتزال المرتبط بالمحور الولائي. وقد كانت المراجعة التاريخيّة المستمرّة الضمان لديمومة هذا الخطّ الذي استقرّت رايته في يد ابن أبي الحديد المعتزلي (٥٨٦ ـ ٦٥٦) هـ الذي قدم أوضح نموذج من نماذج المراجعة التاريخيّة الأخبارية، ضمن كتابه شرح *نهج البلاغة*.[١]

وما يمكن أن يعاب على مراجعة ابن أبي الحديد، وعلى مراجعة النظّام من قبله، هو عدم ترك المجال منحصراً للعقل الناقد، والالتجاء إلى ترميم مناطق الظل التي لا تتضح فيها الصورة التاريخية، باعتماد أخبار آحاد لا تفيد أكثر من الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً. وفي هذا تراجع واضح عن المبدأ الأول الذي تأسست عليه جميع تيارات الاعتزال، وهو: أولوية العقل على النص.

---

١. راجع: شرح *نهج البلاغة*، ابن أبي الحديد.

ثانياً:

تطوّر العقائد في ظلّ الميراث النبويّ

البحث الثامن عشر

الحديث النبوي تحت رعاية محور السنّة والعترة

تقدّم أنّ الغوغاء الثقافيّة التي سادت المجتمع الإسلامي منذ أواخر نظام السقيفة، وخاصّة مع استقرار الاستبداد الأموي، كان لها عدّة روافد، شكّل تيّار الخوارج، وردود الأفعال عليه، قسمين متطرفين منها.

ولكن الرافد الأصلي كان يتمثّل في الامتدادات التي شهدتها الحافظة الشعبية للسّنة النبوية، وهي المتوارثة من جيل إلى جيل. وهي التي حاولت رعايتها مرجعيّتان: مرجعية محور أهل البيت ﷺ، ومرجعية المحور الصحابي العمومي، في ظل تأثير الاستبداد الأموي والمحور العشائري الأموي، وتحت وطأة الثقافة العثمانيّة التي كان المحور السلطوي يختفي وراءها.

لكنّ أواخر القرن الأول للهجرة، ومع ارتخاء القبضة الحديدية السلطوية، شهدت استفاقة ثقافية أظهرت الحاجة إلى ظهور محور جامع للفعاليات البنّاءة، ينقذ الأمة ممّا أحدق بها من أخطار الغزو الثقافي الأجنبي.

١. أهم دواعي تشكّل محور مرجعي جديد

لقد مرّت الإشارة إلى أن منع تدوين الحديث، في أوائل عهد نظام السقيفة، كان له الدور الأعظم في تضخّم دور الثقافة الشفوية، وما أنجر عن ذلك من إطلاق أيادي الدسّ والتدليس في الأحاديث النبويّة الشريفة؛ فلم يسلم من تلك الظاهرة إلّا قدر يسير حفظته النخبة، أو كتبته سرياً.

وقد استمر ذلك الوضع تسعة عقود كاملة؛ حيث لم يبدأ تدوين الحديث الشريف، بشكل جزئي، إلّا في عهد عمر بن عبد العزيز (٩٨ ـ ١٠٠ هـ).

في هذا الظرف، تمكنت العقائد الوافدة من الحضارات المجاورة من استباق الأحاديث النبويّة إلى الساحة الثقافيّة الإسلاميّة الواسعة، حيث لا يصل المبلّغون الحُفّاظ لترويج التراث النبوي شفوياً؛ في نفس الوقت الذي كان فيه المحور الولائي لأهل البيت يعيش حالة حصار مطبق، جعلت إشعاعه يقتصر على النخبة من أوفيائه وخلصائه، الذين ساعدتهم ظروفهم الخاصة على كسر الطوق المضروب حول أئمتهم؛ وكان عمر بن عبد العزيز، نفسه، واحداً من هؤلاء المحظوظين، فكان تلميذاً للإمام زين العابدين عليه السلام، قبل أن يرث منصب الخلافة الأموية. ولعل هذه الحالة الفريدة، كانت من أبرز مصاديق العناية الربانية، لما كان لهذا الأموي الاستثنائي من مواقف جليلة سمحت للمجتمع الإسلامي بالخروج من أزمة ثقافية خانقة.

انفعالية ردود الفعل أمام الغزو الثقافي الأجنبي

بعد سبعة عقود من الفتوحات الواسعة، اتسعت رقعة البلاد الإسلامية إلى أوسع نطاق وصلت إليه في تاريخها: فبعد فتح بلاد السند وبلاد ما وراء النهر، شرقاً، وجنوب فرنسا غرباً، اشتملت الدولة الأموية على عدة شعوب ذات ثقافات متنوعة، لم تكن جميعها، على استعداد للذوبان في الجسم الثقافي الإسلامي؛ بل إن بعضها قد انتقل من حالة الدفاع اليائس إلى الهجوم الخفي، المعتمد أساسا على الاختراق.

والاختراق هو نفوذ مفاهيم ومقولات غريبة عن الثقافة الإسلامية إلى المخزون الثقافي للأمة؛ وكثيراً ما يكون ذلك عقب عملية أسلمة ظاهرية لعقيدة غريبة عن الإسلام.

وقد كان المجتمع الإسلامي قد شهد محاولات اختراق من قبل اليهودية والنصرانية، حتى خلال حياة الرسول الأكرم، (صلى الله عليه وآله)، باءت كلها بالفشل، أولّاً، ثمّ نجح بعضها في التسلل بعد ارتحاله إلى الرفيق الأعلى. وتمثّل هذا التسرّب في ظاهرة الإسرائيليات، كما مر.

ثمّ جاء دور المجوسية، والبوذية، والهندوسية، لتأسلم بعض مقولاتها؛ وتزامن هذا التسرب الجديد مع القمع الدموي الذي لحق كل النخبة الواعية من المسلمين. ولعل القمع الشديد الذي لحق ثورة القراء، التي كانت قد ذهبت بمعظم من كان من أهل العلم، أبرز نموذج على عموم القمع لكل من كان يمكن أن يكون له دور إيجابي في مقاومة الغزو الثقافي الخارجي.[1] فكانت الحصيلة لوثة فكرية عامة أصابت النخب والعوام على حدّ سواء.

وكانت هذه الحالة الكارثية، سبباً في انكفاء أهل البيت ﷺ تماماً عن الفعل السياسي، والتفرّغ بشكل كامل للتطهير العقائدي. وقد كانت أدعية الإمام زين العابدين عليه السلام، خاصة، أول شكل إبداعي، حمل المضمون العقائدي المقاوم[2] وحماه من التدليس، وجعله بمأمن من المصادرة والإتلاف؛ فسلك بذلك مسلك أبيه وجدّه الذين تركا تراثاً هاما من الأدعية الحاوية لمضامين عقائدية وأخلاقية عالية.

---

١. بعد انتصار الحجاج بن يوسف الثقفي على الثوار، في موقعة (دير الجماجم)، لم يأل جهداً في ملاحقة من بقي حياً منهم، فقبض عليهم وأعدمهم، غير عابئ بالخسارة الكبرى التي تلحق الأمة بفقدهم. ومن أبرز هذه الشخصيات: سعيد بن جبير، وكميل بن زياد النخعي. والأول من أكابر التابعين، والثاني هو من كبار حفاظ المحور الولائي، وإليه ينسب دعاء الخضر عليه السلام عن الإمام علي عليه السلام.

٢. في دعاء الجوشن الكبير الذي يرويه الإمام عن جده رسول الله ﷺ، يحتوي على ألف معنى من معاني التوحيد.

ولكن الحصار الشديد الذي كان يعيش تحته كل من لا ترضى عنه الدولة الغاشمة، كان يحرم الأمة حتى من هذا المقدار من الإبداع؛ فظل نخبوياً جداً.

وفي الأثناء، كان ردّ الفعل التلقائي للمجتمع الإسلامي، أمام شتى المقولات العقائدية الغريبة والانحرافات الفكرية الواضحة، الوافدة عليه من الخارج الثقافي المجوسي، أو البوذي أو الهندوسي أو البيزنطي النصراني، انفعالات متجسدة في بعض الاقتباسات الشخصية.

ثم سرعان ما أعقب تلك الانفعالات تفاعل المعتزلة معها، تفاعلاً تراوح بين الردّ والاقتباس، وكلاهما لم يكن خاليا من الانفعال، كما مرّ.

إلا أنّ أوائل المائة الثانية، التي شهدت بداية التدوين الجزئي للحديث، بطلب من الخليفة عمر بن عبد العزيز، كانت ظرفاً مناسباً لتشكّل تيار أراد أنّ يكون الاستمرار الطبيعي لمرجعيّة المحور الصحابي العمومي، لكن ضمن السعي لتدارك أخطر نواقص الماضي، وذلك بتوثيق الروابط وإحكامها مع المحور الولائي الذي كان يعول عليه كمصدر أوّل للمعرفة: فرغم أن هذا المحور قد شهد انحساراً سياسياً، بعد مأساة كربلاء، اتخذ، بالتدريج، موقعاً علمياً متميزاً يتزعمه الإمام زين العابدين علي بن الحسين(ت٩٦ ه)، ثمّ ابنه محمد من علي الباقر(ت ١١٠ ه)، ثمّ ابنه جعفربن محمد الصادق(١٤٨ه)ﷺ.

وهذا المحور التابعي الجديد، الذي كان يتشكل ـ أساسا ـ من تلامذة أئمة المحور الولائي، قد سعى للتخلّص من العقدة السياسية التي ورط فيها بنو أمية جيلين سابقين من الصحابة والتابعين، فحاول التخلّص من لوثة التقابل المزعوم بين العلوية والعثمانية، عملاً بقولة شهيرة للخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز: **دماء قد برّأ الله منها أيدينا، فلنبرّء منها ألسنتنا!.**

ونتيجة لهذا الاحتراز العام، سادت مقولة: ضرورة اجتناب الخوض في حديث الفتنة، وما يتفرع عنه من تخطئة وتصويب وتفسيق وتكفير؛ حتى اختلط

الأمر على بعض الكتّاب المعاصرين،[١] فتوهّموا أن وراء مثل هذا الإعراض، تبنّيا لمقولات المرجئة!

الدوافع الذاتية والموضوعية لتشكّل المحور الجديد

علاوة على تلك الدوافع الحمائية البحتة، التي كانت تقف وراء ظهور هذا المحور المرجعي الجديد، فقد كانت هناك دوافع ذاتية وموضوعية جعلت منه مطلبا جماهيرياً: فقد كان الناس يجدون مشقة في ربط الاتصال مع العلماء المحسوبين على المحور الولائي، لأنّ قبضة الرقابة الأمنية قد عادت بقوة أشد من سابقتها، بعد استفحال أمر الثورة العباسية في خراسان، وقيامها تحت شعار: **البيعة للرضا من آل محمد**؛ مما كان يجعل أئمة أهل البيت عليهم السلام في المدينة محل اتهام دائم، رغم استحالة إثبات أي تهمة ضدهم.

وكان ظهور مجموعات علمائية على درجة مقبولة من الكفاءة، تحمل أكبر قدر ممكن من ميراث النبي وتنشره بين المتعلمين، بالنيابة عن المصدر الرئيسي، وهو المحور الولائي، ضرورة علمية كان المجتمع الإسلامي في أمس الحاجة لسدها.

لذا، يمكن القبول بنظرية تقاسم الأدوار، بين المحور الولائي القديم، والمحور التابعي الجديد، الذي تشكّل، أساسا، من تلامذة المحور الأول.

والتدقيق في صيغ التعامل بين أكابر المحور الجديد، من جهة، والأئمة الأخيار من أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله، من جهة أخرى، يؤكد على هذا المعنى،[٢] دون شك.

كما أنّ هذا التدقيق كفيل بتفنيد دعاوى بعض المقتاتين بنظريات التخوين

١. *نشأة الأشعرية وتطورها*: ٢٤.

٢. يظهر هذا المعنى من سيرة أهم شخصيات ذلك العصر. لاحظ، مثلا: سيرة محمد بن شهاب الزهري، وخاصة موقفه من الإمام زين العابدين عليه السلام بعد أن أنقذه من الاكتئاب الذي أصابه إثر إفاقته من غفلته، والتوبة عن خدمة بني أمية.

والإقصاء، القائلة بأن ما كان يوجد حقيقة، ليس تناغماً وتقاسماً للأدوار، بل هو تنافس، ومحاولة سلطوية لسحب البساط من تحت أقدام المعارضة العلوية.

وقد تشكّل المحور الجديد من مجموعة غير متجانسة من المتكلمين والمحدّثين والفقهاء. وقلّما اجتمعت الأوصاف الثلاثة: المتكلّم والمحدّث والفقيه، بامتياز في رجل واحد؛ حتى أن من اجتمعت له ثلاثتها صار يلقب بالإمام، بعد أن شاع الفصل بين الإمامتين العلمية والسياسية.

ولكن، كان لكل واحد من هذه الفنون الشرعية المستحدثة طريقه الخاصّ في ادّعاء التواصل بالمحور الولائي، وتأمينه عملياً.

وهنا سوف نفرد لأوسع هذه التيارات وأضعفها تجانساً، وهو تيار المحدّثين، أولاً، هذا البحث المختصر، لنتعرّف، من خلاله، على أحد أهمّ موجهات الفكر الإسلامي في القرنين الثاني والثالث، والنصف الأوّل من الرابع؛ بينما سيكون لتيار الفقهاء محلّ آخر للبحث في الباب اللاحق.

٢. الجبريّة والصفاتيّة

تقدّم أنّ الجبر: هو نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الربّ تعالى. ويمكّن القول أنّ الجبريّة تنقسم إلى أصناف، بحسب تطرّفها في نفي الفعل أو تسامحها في بعض أفراده. فهي إمّا **جبرية محضة** أو **معتدلة** أو **كسبية**.

وتتقاطع مع ما يطلق عليه اسم: **الصفاتية**، في مقابل المعطِّلة الذين ينكرون الصفات بتاتاً، في الصنفين الأخيرين دون الأوّل: فيوجد جبرية معتدلة صفاتية وجبرية كسبية صفاتية.

الجبريّة المَحْضة

يمكن اعتبار العقيدة الجبرية، عموماً، أول ثمار التقاء المصالح بين السلطة الأموية، وأطراف الغزو الثقافي الخارجي.

ولكنّ التطرف بما يصدم عقيدة العوام، لا مكان له لدى أي سياسي محنك.

والجبرية الخالصة، هي التي لا تُثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل مطلقاً، وتنسب إلى الجهميّة، وهم أصحاب جهم بن صفوان.[١]

وقال عنهم البغدادي:

قالت ـ أيّ الجهميّة ـ بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأنكروا الاستطاعات كلّها. وزعموا أنّ الجنّة والنّار تبيدان وتفنيان، وزعمت أنّ الإيمان هو المعرفة بالله فقط، وأنّ الكفر هو الجهل به فقط، وأن لا فعل، ولا قول، ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنّما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز.[٢]

والحقيقة أنّ الجبريّة المحضة، لم تكن إلّا تياراً متطرّفاً، لم تقبل به حتّى السلطة الأمويّة التي تأسّست مشروعيتها على الجبر، كما مرّ.

وسوف يتوضّح أنّ الأعمّ الأغلب من الجبريّة كانوا من الصفاتية، ولم يتورّطوا فيما تورّطت فيه الجهميّة، وإن كانوا قد وقعوا في التشبيه، كما سيأتي.

الجبريّة الصفاتيّة والجبريّة الكسبيّة

إنّ **الجبريّة المعتدلة** هي التي تثبت للعبد مرتبة ما من مراتب القدرة على الفعل، ولكنّها غير مؤثّرة، مطلقاً أو كلّياً. وفي هذا الصنف مقالات عديدة تتفاوت في ما ينسب إلى العبد من المسؤوليّة في فعله.

وأما الجبريّة الكسبيّة، فهي قول من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل، وسمّي ذلك كسباً، وقال الشهرستاني: إنّ هذا ليس بجبر. وسيأتي أنه محق في ذلك.

---

١. الظاهر أنّه ترمذي، وقد ظهرت بدعته بترمذ، بعد أنّ التقى الجعد بن درهم، وهو أوّل من قال بخلق القرآن، وتطرّف في ذلك.

٢. *الفرق بين الفرق*: ١٥٨؛ *والبداية والنهاية*: ٢٩/١٠.

أمّا المعتزلة، فهم يسموّن كلّ من لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً في الإبداع والإحداث الاستقلالي جبريّاً.

والمصنّفون وأصحاب المقالات عموماً، قد اختلفوا كثيراً في نعت هذه الفرقة أو تلك بالجبريّة، واشتهر أهل الحديث عموماً باتّصافهم بالجبريّة وأطلق هذا الاسم أيضاً على الجيل المتأخّر من المتكلّمين، مثل أصحاب بن كلّاب، وأخيراً نال هذا اللقب أشهر متكلّمي الجمهور: أبو الحسن الأشعري، الذي يعتقد أنّه أوّل من قال بالكسب. وقد برّأهم الشهرستاني[١] من الجبريّة مكتفياً بتصنيفهم تحت عنوان الصفاتيّة.

المشبّهة

التشبيه وما يلحق به من تجسيم، من أخطر الآفات العقائدية الواردة على ثقافة الأمة من عدة مصادر: اليهودية، والمسيحية، والبوذية، والهندوسية. وقد زاد دخول تراجم الفكر اليوناني إلى الساحة الثقافية الإسلامية، في أواخر المائة الثانية، الطين بلة.

والتشبيه هو: تطرّف في الصفاتية، ينزلق بصاحبه إلى تصوّر صفات جسمانيّة لله تعالى على غرار صفات المخلوقين.

ويفهم ممّا رواه الشهرستاني، أنّ رأي الجمهور كان على تبرئة كبار أعلام الفقاهة من أصحاب المذاهب الكبرى، مثل: الإمام مالك بن أنس، والإمام أحمد بن حنبل من تهمة التشبيه. فصرّح أنّ جماعة من المتأخّرين زادوا على ما قاله السلف، فقالوا لا بدّ من إجراء دوالّ الصفات على ظاهرها، فوقعوا في التشبيه الصرف؛ وذلك على خلاف ما اعتقده السلف.[٢]

---

١. المصدر.

٢. حيث إنّ التشبيه صرفاً خالصاً في بعض اليهود، كما اعترف بذلك الشهرستاني؛ إذ وجدوا في التوراة ألفاظاً كثيرة تدلّ بظاهرها على ذلك، فإنّ دور الإسرائيليّات في ترويج هذه العقائد لا يمكن إنكاره.

والتحقيق أنّ الوقوع في التشبيه من لوازم ضعف دراية الحديث، فالإسرائيليّات تعجّ بدوالّ التشبيه.

لهذا فليس من السهل إعفاء الجيل الثاني من أتباع الإمام أحمد من هذه التبعة، لما عرف عنه من قبول الحديث الضعيف. فمن السهل أن يقع هؤلاء الأتباع ضحية ما يوجد من أحاديث ضعيفة، نقل عنه ابنه صالح، كاتب مسنده، أنه كان يقبل بها، كما سيأتي في الباب اللاحق.

٣. مرجعية السنّة ومحور أهل السنّة والعترة

بعد فتح باب تدوين الحديث على مصراعيه، أصبح المهتمون بالحديث وبكتابته في ساحة مفتوحة على جميع المؤثرات: الغزو الثقافي الأجنبي، واقتضاءات السلطة الحاكمة، ومتطلبات التكليف الشرعي الذي ينص على حفظ التراث النبوي من كل تدليس أو ضياع. وقد تفاعل المحدثون مع هذه المؤثرات، كل لما يسر له؛ وكان كل إناء فيما فيه يرشح: فمن كان سليم الطوية قبل التدين ظل كذلك؛ ومن كان يتبع الهوى ويتصيد الفرص قبل التدوين، استمر على حاله... والخلاصة هي أن المحدثين منذ بداية المائة الثانية قد انقسموا إلى قسمين كبيرين: **غوغائي** يتبع الهوى والمصلحة الشخصية. و**رسالي** لا بتغي إلّا وجه الله.

المحدثون الرساليون والمحدثون الغوغائيون

تحصّل أن المحدثين، بعد فتح باب التدين، قد أصبحوا على قسمين، وهذا توضيحهما:

القسم الأول: محدثون غوغائيون وشعبويون.

وبعضهم مستأكل برواية الحديث وجمعه وتدوينه، بعد أن أصبح مطلباً سلطوياً. وكان هؤلاء المستأكلون بالعلم النبوي، يتقلدون مناصب القضاء، لدى حكام الجور،

دون أي حرج. فتراهم يقوون كل الروايات التي تبرر صنيعهم ذاك، وبصفة أعم، الروايات التي تُرضي الولاة عنهم.

ومن مآسي الأمة، أن هؤلاء كانوا هم جمهور المحدثين. وهم الذين أشاعوا الأحاديث الحاكية عن الاقتباس الحضاري من عناصر التسرب الثقافي الأجنبي، خاصة أحاديث التشبيه والتجسيم.

كذلك، فهم الذين روجوا روايات غريبة عن روح الدين، مثل الأحاديث المزعومة عن فضائل قراءة بعض السور... الخ.

ولكن هذا القسم توزع بين جميع المحاور، بنيّات مختلفة: في حين كان السلطويون يروون ما لا يغضب السلطان، كان أدعياء المعارضة يروون ما يقوي مذاهبهم، وعادة ما كانت تقتات من الغلو في شأن زعمائهم، كما سيأتي في محله.

القسم الثاني: نخبة العلماء.

وهم الذين تنكبوا الصعاب، وضحوا بكل المغريات، في سبيل حفظ العلم النبوي الصحيح من التحريف، وإنقاذ ما تمكنوا من تحصيله منه، من التلف والضياع.

وقد بدأ محمد بن شهاب الزهري هذه الحركة، بأمر مباشر من الخليفة عمر بن عبد العزيز، بعد أن مهد الأمر عدة فقهاء منهم محمد بن القاسم. وواصل على نهجها الإمام مالك بن أنس، وتلميذه الإمام الشافعي (رضي الله عنهما)، كما سيأتي في محله، لاحقاً.

وقد كان هذا القسم من المحدثين تجسيداً للمحور الجديد الذي جمع بين نصرة السنة، والاستظلال بالظل الظليل لأهل البيت النبوي ﷺ. وقد التحق الإمام أبو حنيفة، في الوقت المناسب، بهذا المحور، بعد طول انتساب للجارودية،[1] وجلس إلى الإمام الصادق عليه السلام ليأخذ عنه الحديث النبوي الصحيح، بعد أن اضطرته الشكوك المشروعة

---

١. نسبة إلى أبي الجارود، وهو منشق عن المحور الولائي، وكان يغالي في الإمام الباقر عليه السلام، وسيأتي الكلام عن عقائده.

في محدثي القسم الأول، وهم أكثر محدثي العراق، إلى مواقف متطرفة تجاه الحديث عامة. وقد استبد به هذا الاحتراز المشروع، طيلة سنوات عديدة من عمره؛ حتى قال عنه ابن خلدون: أنه لم يصحّ عنده سوى سبعة عشر حديثاً.

وحاصل القول، هنا: أن المحور الجديد كان جامعاً لمرجعيتين متحدتين مصداقاً، وإن اختلفتا مفهوماً: الالتزام بالسنة الشريفة، والولاء للعترة النبوية الطاهرة.[١]

ولكن هذا الجمع لم يكن ليحظى برضى المستأكلين بالفتن؛ وقد كانوا كثيرين، وفي كلا جانبي التقابل السياسي: معسكر السلطة، ومعسكرات المعارضة.

النخبة العلمائية تحت ضغوط محدثي السلطة

كانت أواخر القرن الثاني حاملة لعدة نكبات متزامنة على الأمة:

فمن جهة بدأ المستأكلون بالعلم في شنّ حربٍ شعواء على المجتهدين؛ فكان الإمام الشافعي أبرز ضحاياها؛ وهو الذي لا ذنب له سوى الاجتهاد في قبالة المتمعشين من تقليد الإمام مالك، وهو الذي صرح بحرمة تقليد الميت في حضور المجتهد الحي، كما سيأتي!

ومن جهة أخرى، غلبت الثقافة الغوغائية على كلّ شيء. وساعد على هذه الغلبة التحالف المشبوه بين المعتزلة والسلطة العباسية.

وقد أوقع هذا التحالف عموم الناس في وهم خطير، مفاده أن التشبث بأهداب الحديث، صحيحه وضعيفه، هو المنقذ من ضلال الاعتزال!

فكان ردّ الفعل الشعبوي المباشر، هو وضع كل من كان أصوليا في خانة

---

١ . لا يخفى أن الأتحاد بين المصداقين حاصل بمحض كمال كليهما. وهذا ما يجعل المساواة بين الروايتين المشهورتين للحدث النبوي: «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا أبدا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وتركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا أبدا: كتاب الله وعترتي» أمراً واضحاً. فيزول كل داع لتوهم التعارض بينهما.

العقلانيين، دون تمييز. فشاع تقسيم أهل العلم إلى محدثين وأصوليين، بالتدريج، مع سمعة غير طيبة لهؤلاء.

المحدثون السلطويون على هامش المحور التابعي الجديد

لم يكن المحور التابعي الجديد، بحكم اتجاهه الوحدوي العام واستقلاليته عن أجهزة السلطة، لينال رضا أيّا من السلطات المتقاسمة للدولة الإسلامية، آنذاك؛ وهي العباسية ببغداد، والإدريسية بالمغرب، والأموية الثانية بالأندلس. فقد استعصى أقطاب هذا المحور على التوظيف، ودفعوا ثمن استقلاليتهم غالياً، كما سيأتي بيانه لاحقاً.

وحيث إن كلّ سلطة خلافة تدّعي لنفسها مشروعية دينية، بالضرورة، فقد كان على كل واحدة من هذه السلطات المتنازعة، أن تسعى لكي يحسب أحد أهم الأقطاب العلمية من أنصارها، وإن لزم الأمر استعمال التدليس وجعل الأقوال. فكانت نتيجة هذه المساعي تحقق أوسع عملية تدليس في تاريخ الإسلام، كان ضحيتها الأعلام الكبار في الحديث والفقه.

وهكذا، انتجت حركة التدليس، التي كان روادها محدثي السلطات، ورواة السير والأخبار الذين اشترت ذممهم، شخصيات وهمية بأقوال وهمية تسبغ المشروعية على أجهزة حكم لا مشروعية لها: فتحول الإمام مالك الثائر مع محمد النفس الزكية، إلى أموي، وهمي لا وجود له إلّا في المخيلة المريضة للمدلسين، يشاطر نواصب بني أمية بعض مقولاتهم؛ بينما تحوّل أبو حنيفة الثائر في سجن العباسيين، في المخيلة التدليسية، إلى مسبغ للشرعية على الحكم العباسي، بعد أن استأثر بعض تلاميذه بالمناصب القضائية، فنسي الجميع أن هذا العالم كان يلقب العباسيين بأبغض لقب لديهم: اللصوص!

هكذا كان مصير أقطاب هذا المحور: فقد غلبهم محدثو الحواشي بكثرة ما يروونه، وبكثرة من ينقل عنهم!

فلا نستغرب بعد كل هذا، أن نجد قراءات متعددة لعقيدة الإمام مالك، وأكثر تعدداً منها لعقيدة أبي حنيفة، والشافعي وأحمد(رضي الله عنهم)! فمن أصعب الأمور استخلاص ما لا شك في نسبته إليهم مما نسجه المحدّثون المأجورون، من خيوط خيالهم، على ألسنة هؤلاء الأكابر!

البحث التاسع عشر

الكلام النصوصي بين أهل الحديث والأشاعرة

تقدم أن المائة الثانية من حياة الأمة متميّزة بصعود نجم المعتزلة. وقد ساعد على هذا الصعود تحالفهم مع السلطة العباسية. وقد مرّ أن أهم ميزة مشتركة لمختلف فرق المعتزلة هي نزعتهم العقلانية التي قد تصل في بعض تطرّفاتها إلى حدّ إقصاء النص عن التأثير. فكانت عقائدهم مزيجاً من عناصر فلسفية ومقدّمات عقلية مستمدة من بعض النصوص القطعية.

لهذا فإن علم الكلام الذي ساد في عهد المعتزلة، قد اصطبغ بالصبغة العقلية. وكان من الطبيعي أن تكون نكبة المعتزلة التي حدثت في عهد الجاحظ فرصة لخصوم هذا المنحى الكلامي، على تنوعهم وتعددهم، للإمساك بالمبادرة، وتصحيح الأوضاع الفكرية بحسب ما كانوا يرتؤونه من رؤى.

١. الكلام النصوصي وتدليس مفهوم أهل السنّة

في المائة الثانية، كان هناك تقسيم رائج للمتكلمين؛ جعلهم تيارات كبرى ثلاثة، لا غير. وهذا التقسيم في غاية السطحية، وهو من ميراث اللوثة السياسية التي افتعلتها السلطات آنذاك.

فلا بد من توضيح المشهد الكلامي لتلك الفترة الحساسة من تاريخ الأمة.

المشهد الكلامي في نهاية القرن الثاني

خلاصة توضيح الموقف: إنّ الذي كان يقف في مقابل الكلام اللّانصوصي المعتزلي، ليس الكلام النصوصي للمتمسكين بالسُّنة، والكلام الشيعي الذي اتخذ لنفسه منهجاً مختلفاً؛ بل كان تشكيلة غير متجانسة من التيارات الكلامية التي يجمعها عنوان النصوصية العقلية، مع تفاوت بينها في درجات النصوصية والعقلية.

وهذه التشكيلة كانت تتنازعها عوامل سياسية، جعلت بقاءها تحت عنوان واحد يعبّر عن ولاء أكثريتها، أمراً غير ممكن. وهذا العنوان الواحد الطبيعي الذي خسرته هذه التشكيلة، هو: محور السنّة والعترة النبويتين.

فقد عمل محدّثو السلطات على جعل شرخ وهمي بين التمسك بالسنة النبوية والولاء للعترة النبوية؛ وهو شرخ متعارض مع أوضح بديهيات التحليل المنطقي للمفهومين.

وقد كان المشهد الكلامي الحقيقي، خلافاً لما روّجه أولئك المحدثون، متمحوراً حول مرجعية كلامية واحدة لا يختلف حولها اثنان من كبار العلماء: القرآن والسنّة الصحيحة. ولم يكن أحد ممن يُعتد بقولهم يشك في أنّ أوّل مصدر للسنة الصحيحة كان أهل البيت عليهم السلام الذين حفظوا السنة، كتابة، حين مُنع التدوين.

وفي فلك هذا المحور كانت حركة الحديث تتفاعل مع مختلف المرويات الواردة بطرق مختلفة؛ تارة بالنقد العلمي المتشدد كما كان دأب الفقهاء؛ وتارة أخرى بشيء من التسامح، كما كان دأب المتأثرين بعناصر الغزو الثقافي، من أهل الأهواء والبدع، أو المحدثين المأجورين.

فكان المشهد الكلامي متنوعاً، لكنه نصوصي في معظمه.

وحيث إن المحدثين كانوا في تلك الفترة على هامش الثقافة السلطوية؛ فلا يخدمون السلطة إلّا سلبياً، ومن خلال مواقفهم العدائية من أعدائها وخصومها، كان من اليسير أن تتكوّن لهم سمعة عامة مفادها انتماؤهم للمعارضة.

وقد قوّتْ محنة الإمام أحمد بن حنبل، فيما بعد، من هذه السمعة، كما سيأتي؛ ولكنها سرعان ما انقشعت بمجرد ابتعاد السلطة العباسية عن المعتزلة، وتنكيلها بهم.

حينئذ، أمكن للخلافة العباسية أن تضع يدها على قسم من المحدثين، وتغريهم بالتحول إلى عمود فقري لمذهب سلطوي جديد، يكون إعادة إنتاج لما عرفه المجتمع الإسلامي قبل عمر بن عبد العزيز.

مصادرة عنوان أهل السنّة

بمجرد تخلّي السلطة العباسية عن المعتزلة، سعت لاجتذاب أكثر ما يمكن من الفعاليات الفكرية التي كانت تشتكي من اضطهاد المعتزلة. وقد كانت مجاميع صغار المحدثين من ذوي النزعة النصوصية السطحية أول من استجاب لنداء السلطة. وكان الإمام أحمد، أيضا، كان من الذين استفادوا من هذا التغيير، دون أن يورطه ذلك مع السلطة الجديدة في شيئ، لكن سكوته عن إجراءات السلطة العباسية الجديدة كافياً لنجاح مشروعها؛ لهذا سعت المجاميع الحديثية المتحلّقة حول السلطة إلى تأمين هذا السكوت. بالتحوّل إلى بطانة له، ليتمكّنوا من ممارسة الضغوط عليه عند الضرورة. والحقيقة أنه ليس هناك ما يثبت أنهم قد نجحوا في مسعاهم هذا. ومع هذا، فقد تشكّلت، في هذا الجو السياسي، مدرسة كلامية نصوصية رمت بجذورها إلى أواخر المائة الأولى، زمن بداية انتشار التشبيه والتجسيم. فاقترن الكلام النصوصي بالتشبيه والتجسيم، رغم كونه، كما مرَّ، يشتمل على تيارات عديدة يتبرأ البعض منها من أي نوع من أنواع التشبيه أو التجسيم.

ولقد استمرّ التعامل بين المحدّثين وظاهرة التشبيه، حتى وصلت ريادة الكلام النصوصي إلى عبد الله بن سعيد الكلّابي، وأبي العبّاس القلانسي، والحارث بن أسعد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة المتكلّمين النصوصيّين المشهورين. وقد ورثوا

مهمّة الدفاع عن العقائد غير المتجانسة التي عبرت إليهم بعد قرنين من الرواية والحديث والصراع مع المعتزلة.

واستقرّت تسمية كلّ ذلك التراث منذ عهد المتوكّل على اسم مذهب **أهل السنّة والجماعة**؛ ليصبح هذا العنوان أداة لإقصاء المعارضين السياسيين، أو حتى الخصوم التاريخيين الذين لم يشهروا ضده راية المعارضة أبداً. وكان أئمة المحور الولائي هم الضحية الأولى لهذا الإقصاء، بعد أن ألصقت بهم تهمة الرفض، رغم براءتهم منها.

وهكذا انكسر المحور التابعي الثاني الذي شكّل العمود الفقري للصمود الثقافي للأمة طيلة القرن الثاني. ووجد الناس أنفسهم مجبورين على تقبل التقسيمات السياسية المصطنعة التي فرّقت أبناء المحور الثقافي الواحد. وكان القرن الثالث قرن تشتت طائفي بعد أن حكم العباسيون، منذ عهد المتوكل، على أئمة أهل البيت ﵈ بالإقامة الجبرية بعيداً عن الناس. مما حرم الوحدويين من كلّ فرصة لإستعادة المشهد الثقافي للقرن الثاني.

خطأ الولائيين

كان رد فعل الولائيين على هذه الإجراءات العباسية، انفعالياً إلى أبعد الحدود: فقد انضم معظمهم إلى الحركات السرية المتطرّفة التي تميزت بالغلو أحياناً. وبدلاً عن الدفاع عن صفتهم كعناصر أساسية في **أهل السنة والجماعة**، اختاروا مواجهة هذا العنوان من الخارج. وقد كان خطؤهم هذا فادحاً؛ وما زالت الأمة تعاني من آثاره إلى أيامنا. والبديل عن هذا الاتجاه الانفعالي الذي يخالف اختيار أئمتهم، كان الالتحام بجماهير المسلمين من أجل بث الحديث الصحيح بينهم، ومنع أصحاب البدع والأهواء ومأجوري السلاطين من الإستئثار بساحة الحديث الشريف.

واستمرّ الوضع هكذا إلى بداية القرن الرابع، وظهور أبي الحسن الأشعري، وخلافه مع أستاذه المعتزلي، بعد أربعين سنة من الاعتزال، وانحيازه الشهير إلى هذه

الجماعة فأيّد مقالتهم بمناهج استدلاليّة كلاميّة اقتبسها من المعتزلة، وصار ذلك عَلما لما قد أصبح يسمّى مذهب **أهل السنّة والجماعة**، وانتقل عنوان الصفاتيّة إلى الأشعريّة.

٢. التشبيه بين انحراف الحشويّة ومحاولات الاستدراك

هناك اعتقاد بين مؤرخي الكلام مفاده: أن الإمام أحمد بن حنبل، وداود بن علي الأصفهاني، الذي رجع عن مذهب الشافعي وأسس المذهب الظاهري، يمثلان حالة من التوازن بين المنهج النصوصي المحض لمتحدثي المتكلمين من جهة، والمنهج النصوصي العقلي الذي كان سائداً في الساحة الفقهية طيلة القرن الثاني، من جهة أخرى. إلا أنّ هذا القول ليس في غاية الدّقة، كما سيأتي في الفصل المقبل، وقد يقال أنّهما وأمثالهما قد سارا على خطّ مقاتل بن سليمان وأمثاله... وهذا ما ينبغي النظر إليه على نحو التحقيق.

أهل الحديث يعرفون أنفسهم

في محاولة جامعة لاستدراك الموقف، قال أكابر أهل الحديث: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنّة، ولا نتعرّض للتأويل، بعد أن نعلم قطعاً أنّ الله عزّ وجلّ لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وأن كلّ ما تمثل في الوهم فإنّه خالقه ومقدره.

هكذا كانوا يحترزون عن التشبيه في الظاهر، بل ويحتاطون في ذلك بصراحة أحياناً، إلى أن قال بعضهم: من حرّك يده عند قراءة قوله تعالى: ﴿**خلقت بيدي**﴾ أو أشار بإصبعيه عند روايته: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»، وجب قطع يده وقلع إصبعيه[1]!

من الدواعي المناهجيّة للانحراف التشبيهي

أمام هذا التقرير الاعتذاري، قد يقول قائل: ما هي أسباب تورّط هؤلاء المحدّثين في التشبيه والتجسيم وسائر الشناعات التي تذكر، كلّما ذكر الحنابلة خاصّة.

---

١. كما رواه الشهرستاني في باب الاعتذار عنهم.

الحقيقة أنّه، مع هذا الاحتياط الظاهري، فإنّ هؤلاء المحدّثين لم يستطيعوا الصمود أمام الدواعي التشبيهية القويّة لمنهجهم النصوصي الحرفي، الذي يُلغي العقل من ساحة فقه الحديث.

فقالوا[١]: إنّما توقفنا عن تفسير الآيات وتأويلها لأمرين:

أحدهما: المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى: ﴿...فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[٢]، فنحن نحترز عن الزيغ.

والثاني: إنّ التأويل أمر مظنون بالاتّفاق. والقول في صفات الباري بالظنّ غير جائز، فربّما أوّلنا الآية على غير مراد الباري تعالى، فوقعنا في الزيغ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم: ﴿...كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا...﴾ آمنّا بظاهره وصدقنا بباطنه، ووكلّنا علمه إلى الله تعالى، ولسنا مكلّفين بمعرفة ذلك؛ إذ ليس ذلك من شرائط الإيمان وأركانه.

غير أنّ جماعة من الغلاة وجماعة من أصحاب الحديث الحشويّة، صرّحوا بالتشبيه، مثل: مضر، وكهمس، وأحمد الهجيمي.

من المفروض أنّ هذا الاحتياط يقيّد أصحابه، ولكن هل التزموا به جميعاً؟

هنا مسألة تاريخية دقيقة طرحها الشهرستاني، وهي تميّز بعض أهل الحديث، وهم الحشويّة، بتجاوز حدّ الاحتياط والالتصاق بحرفيّة النصّ، والوقوع في محظور التشبيه والتجسيم، وللإمعان في تبرئة ساحة أهل الحديث عن قول الحشويّة جمع الشهرستاني بين هؤلاء وبعض الغلاة في عرض نقدي واحد، فقال:... وغيرهم من الشيعة الغاليّة والحشويّة. قالوا: **معبودهم على صورة ذات أعضاء وأبعاض؛ إمّا روحانيّة؛ وإما جسمانيّة. ويجوز عليه الانتقال والنزول، والصعود والاستقرار، والتمكّن...**

---

١. *الملل والنحل*.

٢. آل عمران: ٧.

التشبيه الحشوي والاقتباس الهندوسي والبوذي

كان مشبهة الحشويّة في حالة من التيه المعرفي، بحيث تزاحمت في أذهانهم المقولات من مختلف الأديان الرائجة في البلدان المشرقيّة المفتوحة حديثاً، وخاصّة منها الهندوسيّة والبوذيّة.

وفي ما يلي نستكشف من تقرير للشهرستاني بعض مظاهر الاقتباس من تلك الديانات غير السماوية، التي تؤله بعض البشر صراحة.

قال الشهرستاني:

حكى الأشعري عن محمّد بن عيسى، أنّه حكى عن مضر، وكهمس، وأحمد الهجيمي، أنّهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة، إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حدّ الإخلاص والاتحاد المحض. وحكى الكعبي عن بعضهم: أنّه كان يجوز الرؤية في دار الدنيا، وأن يزوره ويزورهم. وحكى عن داود الجواربي أنّه قال: أعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عمّا وراء ذلك. وقال: إن معبوده جسم ولحم ودم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين، ومع ذلك جسم، لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء. وكذلك سائر الصفات، وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء. وحكى عنه أنّه قال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره مصمت ما سوى ذلك وإن له وفرة سوداء وله شعر قطط... .[١]

تعالى الله وتنزه عن كلّ ذلك.

حقيقة الاقتباس من اليهوديّة

علاوة على ما تقدّم من الاقتباس الهندوسي والبوذي، فإن ما مرت الإشارة إليه من حضور قوي للانحرافات التلمديّة في كثير من الأحاديث. كان له أعظم

---

١. المصدر.

الأثر في تعميق الانحراف التشبيهي والتجسيمي.

فقد زاد بعض المحدّثين من الحشويّة في الأخبار وخلطوها بالأكاذيب، بل ووضعوا الأحاديث ونسبوها إلى النبيّ ﷺ، وأكثرها مقتبسة من تدليس اليهود للتوراة وللتلمود.

فإنّ التشبيه عند اليهود مغرق في الشناعة...

حتّى: قالوا اشتكت عيناه ـ أيّ: معبودهم ـ فعادته الملائكة.

وبكى على طوفان نوح حتّى رمدت عيناه، وإنّ العرش لتئط من تحته كأطيط الرحل الحديد، وإنّه ليفضل من كلّ جانب أربع أصابع!!... .[1]

هكذا، انغمس هؤلاء المحدّثون في أمثال هذه الإسرائيليّات، وأفرطوا في ذلك.

وزادوا على التشبيه قولهم في القرآن: إنّ الحروف والأصوات والرقوم المكتوبة قديمة أزليّة، وقالوا: لا يعقل كلام ليس بحروف ولا كلم.

واستدلّوا بأخبار منها ما رووا عن النبيّ ﷺ ينادي الله تعالى يوم القيامة بصوت يسمعه الأولون والآخرون، ورووا أنّ موسى ؑ، كان يسمع كلام الله كجرّ السلاسل.

وفي مسألة خلق القرآن اشتدّ المشبهة في القول وتعصّبوا ضدّ مخالفيهم إلى حدّ التكفير، فأثرّ هذا القول في مجمل أهل الحديث، حتّى أصبحت هذه المقولة بالنسبة إليهم ضابطة في استحقاق الانتساب إلى ما أسموه: **أهل السنّة والجماعة**.[2]

حدود الاستدراك الأشعري

أمام هذا الموقف الذي يصعب الدفاع عنه، حاول أبو الحسن الأشعري أن يستدرك، فطرح ـ في المقام ـ حلاً توافقيّاً شبيهاً بأكثر حلوله للمسائل الاعتقادية الأُخرى، لكن هذا الحلّ لا يبدو أنّه قد حاز رضا كلّ أهل الحديث، فقالوا عنه في محكي *الملل والنحل*:

---

١. المصدر ١٠٦.

٢. المصدر، تقرير الشهرستاني لهذا القول.

وأما الأشعريّة، فوافقونا على أن القرآن قديم، وخالفونا في أن الذي في أيدينا كلام الله. وهم محجوجون أيضاً بإجماع الأمّة، أن المشار إليه هو كلام الله، فأما إثبات كلام هو صفة قائمة بذات الباري تعالى، لا نبصرها، ولا نكتبها، ولا نقرؤها، ولا نسمعها، فهو مخالفة الإجماع من كلّ وجه. فنحن نعتقد أنّ ما بين الدفتين كلام الله، أنزله على لسان جبريل عليه السلام فهو المكتوب في المصاحف، وهو المكتوب في اللوح المحفوظ، وهو الذي يسمعه المؤمنون في الجنّة من الباري تعالى بغير حجاب ولا واسطة... .[١]

هكذا إذا لم يتمكّن الأشاعرة من حسم الموقف مع المتعصبين النصوصيين من أهل الحديث الذين استمروا في استقلاليتهم العقائديّة في عرض الأشعري وأتباعه، متجاسرين على ادعاء إجماع الأمة في أشد المسائل تعقيداً وحيث كان اختلاف العلماء هو السائد! فاستمر الخلاف داخل الائتلاف السياسي الجديد المسمى «بأهل السنّة والجماعة» في أهمّ القضايا الاعتقادية الخلافية، التي خلّفها اضطراب المرجعيّات الثقافيّة.

فكان التدوين المتأخر للأحاديث النبويّة فرصة لجميع أنواع الدس والتدليس والوضع؛ لنصرة هذا المعتقد أو ذاك. وهذا ما حتم على ورثة أبي الحسن الأشعري بذل مجهودات عظيمة لتقرير الموروث المسمى بمذهب **أهل السنّة والجماعة**، في صورة مقبولة عقلياً، أو على الأقل عُقلائياً. لكن ما هي حظوظ نجاحهم؟

٣. الأشعري وأهم إنجازاته الفكرية

الأشعريّة هم أصحاب أبي الحسن بن إسماعيل الأشعري،[٢] المنتسب إلى الصحابي الشهير أبي موسى الأشعري.

---

١. المصدر: ١٠٦ و١٠٧.

٢. ولد في البصرة، وتوفّي في بغداد(٢٧٠ ـ ٣٢٤هـ)وقيل ٣٣٠هـ.

وقد حاول أبو الحسن الأشعري تقديم أهمّ عقائد أهل الحديث والمتكلمين المدافعين عن الميراث العقائدي للمحور الصحابي العمومي، وللمحور التابعي الثاني، مثل: **الكلّابيّة**، في صورة معقلّنة يمكنها أن تتمتّع بمقبوليّة أكبر على المستويين الشعبي والنخبوي. وقد كان منهجه في ذلك توفيقيّاً شكليّاً. ودون الخوض في مناقشة هذه العقائد نكتفي هنا بإشارات مناهجيّة، لأهم إنجازاته العلميّة، حتّى نستكشف أسباب دوام هذا المذهب واستقراره.

ولا شكّ في انتساب أبي الحسن الأشعري إلى الصفاتيّة، فهو لم يتحفظ في الرد على المعتزلة، وقال: الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حيّ بحياة، مريد بإرادة، متكلّم بكلام، سميع يسمع بصير يبصر.

و قال: وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى، لا يقال: هي هو، ولا هي غيره. ولا لا هو ولا لا غيره، والدليل على أنّه متكلم بكلام قديم ومريد بإرادة قديمة، أنّه قد قام الدليل على أنه تعالى ملك، والملك من له الأمر والنهي. فهو آمر ناهٍ، فلا يخلو أمّا أن يكون أمراً بأمر قديم، أو بأمر محدث، وإن كان محدثاً فلا يخلو أمّا أن يحدثه في ذاته أو في محل، أو لا في محل. ويستحيل أن يحدثه في ذاته لأنّه يؤدي إلى أن يكون محلاً للحوادث، وذلك محال، ويستحيل أن يحدثه في محل لأنّه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً، ويستحيل أن يحدثه لا في محل؛ لأنّ ذلك غير معقول. فتعيّن أنّه قديم قائم به صفة له، وكذلك التقسيم في الإرادة والسمع والبصر... .[1]

القول في الوحي

تقدّم أنّ الأشعري حاول حلّ مشكلات ميراث أهل الحديث، وأهمّها مسألة خلق القرآن وقدمه. وتبعاً لمنهجه التوفيقي، فقد قدّم أيضاً محاولة للحلّ قد

١. *الملل والنحل*: ١/ ٩٥.

تكون العبارة الآتية مختصراً مناسباً له:

والعبارات والألفاظ المنزّلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي، والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو، كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر مُحدث والمذكور قديم.[١]

هكذا فإنّ التفريق بين الدال والمدلول، قد يبدو حلاً لمشكلة قدم القرآن.

ولكن هل من الممكن التسليم بفنيّة هذا الحلّ وسلامته. بحث هذا الموضوع من جهة كلاميّة علميّة خارج عن إطارنا الوصفي لا محالة.[٢]

ولكن هناك ملاحظة تفرض نفسها، وهي: بقاء مشكلة تعدّد القدماء ـ أيّ: المحذور الأكبر من قدم الكلام الإلهي ـ دون حلّ، بحسب ظاهر ألفاظ الأشعري. ولكن التحقيق في مجمل أقواله يعطي انطباعاً بأنه لم يكن ـ أبداً ـ يريد إثبات تعدد القدماء.

وعلى أية حال، فأهمّ انجازات الأشعري هنا أنّه خالف بهذا التدقيق الحشويّة الذين، قضوا بكون الحروف والكلمات قديمة. فالكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة، والعبارة دلالة عليه من الإنسان. فالمتكلّم عنده، من قام به الكلام؛ خلافاً للمعتزلة الذين يقولون بأنّه: من فَعَل الكلام، غير أنّ العبارة تسمّى: كلاماً، إمّا بالمجاز، وإمّا باشتراك اللفظ.[٣]

والإرادة والتفرقة راجعة إلى أنّ الحركات الاختياريّة حاصلة تحت القدرة، متوقّفة على اختيار القادر. فعن هذا قال: المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة الحادثة.

---

١. المصدر: ٩٦.

٢. طبقاً لالتزامنا من اجتناب التداخل مع البحوث الكلاميّة النقديّة، التي لها مجالها الخاصّ في عرض هذا الكتاب.

٣. *الملل والنحل*.

من الجبر إلى الكسب

دأب أبو الحسن الأشعري على منهجه التوفيقي في معظم القضايا العقائديّة، ونلمس ذلك خصوصاً في محاولة تخلّصه من الجبر دون الوقوع في التفويض. مثال ذلك ما عبّر عنه صاحب: *الملل والنحل*:

> لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث: لأنّ جهة الحدوث قضيّة واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض، فلو أثرت في قضيّة الحدوث؛ لأثرت في حدوث كلّ محدث حتّى تصلح لأحداث الألوان، والطعوم والروائح، وتصلح لأحداث الجواهر والأجسام، فيؤدّي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة. غير أنّ الله تعالى أجرى سنّته بأنّ يحقّق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرّد له.
>
> ويسمى هذا الفعل: كسباً **فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وأحداثاً، وكسباً من العبد حصولاً تحت قدرته.**[١]

ولا يخفى ما في هذه العبارة من شبه مناهجي مع ما تقدّم في خلق القرآن. وتفرض نفس الملاحظة السابقة نفسها هنا أيضاً: أليس هذا بقاء على الجبر إذا كانت القدرة الحادثة في طول القدرة القديمة، أو أنّه وقوع في التفويض إذا كانت القدرة الحادثة في عرض الأولى؟!

إلّا أنّ التحقيق ـ هنا أيضا ـ هو أن قول الأشعري بالكسب ينتمي إلى مقولة: لا جبر ولا تفويض، التي تعتبر الشعار الجامع للمحور السنّي والعترة، الذي التف حوله علماء القرن الثاني؛ وإن نسب إلى بعضهم، زرواً وبهتاناً غير ذلك.

المحصّلة

لم يكن القصد هنا عرض كلّ عقائد الأشاعرة ولا مناقشتها، كما هو مقرّر باطّراد

---

١. المصدر.

مع جميع المباحث الكلاميّة. وإنّما كان الغرض عرض الموجهات الكليّة للفكر الإسلامي التي تطوّرت في منطقة التقاطع بين التاريخ السياسي وتاريخ علم الكلام.

وقد مرّ كيف أن وقوع بعض متكلّمي الجمهور في التطرّف والتكفير، قد أبعدهم في معظم الأحيان عن رضا السلطات؛ وحوّل الأنصار الجدد للائتلاف السياسي العباسي المدلّس تحت عنوان (أهل السنة والجماعة)، من دعامة للاستقرار السياسي للسلطة الحاكمة إلى حركات ثقافيّة متطرّفة لا تخلو من مشاغبة.

أمّا بعد أن استقرّت راية الدفاع عن الموروث العقائدي للسنّة بيد الأشاعرة، الذين اعتمدوا المنهج التوفيقي النصوصي العقلي، فإنّ حظوظهم في العودة إلى السلطة من الباب الكبير قد أصبحت وافرة. وهذا ما لم يتأخّر حدوثه؛ حيث لم ينقض قرن على تطوّر الأشعريّة إلّا وقد تحوّلت إلى عقيدة رسميّة تدافع عنها السلطة السلجوقيّة التي أقامت جزءاً كبيراً من مشروعيّتها على محاربة جميع أنواع التطرّف العقائدي من جهة، وعلى القمع الممنهج للشيعة، باعتبارهم عملاء محتملين للخلافة الفاطمية، من جهة أُخرى.

وقد ساعد السلجوقيّين على تعبئة جماهير الناس حول شعار محاربة الشيعة، ظهور حركات متطرّفة ودمويّة وشديدة الغلو، مثل: القرامطة، التي رفعت راية التشيّع رغم تبرّأ أقطاب المحور الولائي لأهل البيت عليهم السلام منهم.

هكذا أمكن خلط الحابل بالنابل، وجمع الكلّ تحت عنوان الرافضة.

حينئذ، قدمت الأشعريّة، وبدرجة أقلّ الماتريدية،[1] لجماهير المسلمين، تحت عنوان الممثّل الوحيد لمذهب **أهل السنّة والجماعة**، بعد إقصاء أنصار المحور الولائي الذين لم يعرفوا كيف يحافظوا على مكاسب القرن الثاني، حين شكّل أئمتهم العمود الفقري للمحور الجامع: السنة والعترة.

---

١. هم أتباع أبو منصور الماتريدي (ت٣٣٣هـ)، وهم لا يختلفون عن الأشاعرة إلّا في بضع مسائل. وبحث هذه الفرقة التي اقترنت بالمذهب الحنفي، خارج عن مجال هذا المختصر.

البحث العشرون

عقائد الشيعة الإثني عشريّة

١. من ديوان الكلام العلوي إلى تدوين العصر البويهي

تقدّم في ما مرّ من الأبحاث، أنّ عوامل الفعل والتأثير في الفكر الإسلامي، في صدر الإسلام، كانت تعود إلى مجموعة من المحاور المرجعيّة الرئيسيّة التي مثّلت مصادر مُتعاضلة[١] للمشروعيّة. وقد مرّ أنّ أقدم هذه المحاور هو المحور الولائي الرسالي، وهو محور الولاء لأهل بيت النبيّ صلى الله عليه وآله، بما هم الحلقة الأضيق من ورثة علمه؛ وأن هذا المحور قد تكوّن منذ حياة الرسول صلى الله عليه وآله،[٢] ثمّ استمرّ في تكامله من أجل الوفاء بدوره، حتى اتسعت دائرته تحت عنوان: محور السنة والعترة، في القرن الثاني.

وبعد استعراض ملامح أهمّ الخطوط الفكريّة المنتسبة للمرجعيّات الأُخرى، وما مرّ من اتضاح الآثار التخريبيّة الخطيرة لابتعاد بعض هذه الخطوط عن المحور الولائي الرسالي، نختتم هذا الفصل بإشارات إلى أهمّ مميزات الخطّ الفكري الذي يدعي تأمين استمرارية مرجعيّة أهل البيت عليهم السلام وتجسيدها.

والحقيقة، أن ما يدعم هذا الادعاء ويقويه في ساحة الجدال الكلامي، هو إصرار خصومهم، عن علم بحالهم أو عن جهل منهم به، على إقصائهم عن دائرة الائتلاف العقائدي الواسع، المستحدث في القرن الثالث، والذي أطلق عليه اسم أهل السنّة والجماعة.

---

١. التعاضل هو حالة من التقابل الحركي، بين مؤثّرين أو أكثر، على موضوع واحد. فتكون نتيجة التعاضل، إن لم يمكن تحقيق الانسجام بين المؤثرات المختلفة، تقاسم الموضوع من حيث أولوية التأثير. والتعاضل هو السمة الغالبة على المؤثرات الثقافية في المجتمعات التعددية. بينما يكون الاستبداد الشمولي عاملاً مانعاً منه.

٢. ليس في هذا الجزم أي مبالغة؛ فعنوان أهل البيت، قد أطلقه حتى على من لم يكن ينتسب إليه دموياً، مثل سلمان الفارسي. ومفهوم أهل البيت متعدد المصاديق، وفي بعض الروايات ينحصر إلى خمسة أهل الكساء؛ بينما في غيرها يتسع ليشمل كل من كان له موقع خاص لدى النبي صلى الله عليه وآله.

وبقطع النظر عن الخطأ الذي ارتكبه أنصار المحور الولائي، باستسلامهم أمام تدبير أعداء الأمة، وانصياعهم لهذا الإقصاء، فلقائل أن يقول: أن ما تشهده الساحة الإسلامية من تصدع مفتعل، إنما تتحمل مسؤوليته الأطراف السلطوية التي دأبت على إقصاء خصومها من دائرة أهل السنة والجماعة؛ حتى أن آخر أكبر محدثي القرن الثامن، تقي الدين بن تيمية، بعد مجازفته بمخالفة بعض ما تسالم عليه علماء المسلمين، لم يسلم من هذا الإقصاء. أما ما تشهده الساحة الإسلامية المعاصرة من انقلاب مفاهيمي، وما نتج عنه من تدليس في اتجاه معاكس لما وقع لابن تيمية، قد جعل من فرقة متطرفة من أهل الحديث، أي: الوهابية، راعية لعنوان أهل السنة والجماعة، فهو تدليس يكاد يضحك الثكلى، ولا تجد من يصدقه سوى من كانت الحجة الأقوى لديه هي المغنم المادي أو المكسب السياسي: فها أن الأشعرية، نفسها، في نظر المدلّسين الجدد، قد غدت ضحية لهذا الإقصاء!

وهنا، لا بد من تسجيل ملاحظة: صحيح أن السياسيين كانوا دائماً وراء التصنيفات والإقصاءات، وهذا أمر طبيعي بحكم الهوية السياسية لعلم الكلام؛ ولكنّ مسؤولية علماء كلّ مذهب أو اتجاه فكري، هي حماية معتقدهم من التشويه والتصنيف الخاطئ. فالسؤال المطروح، اليوم، بعد المحاولة المعاصرة لإقصاء الأشاعرة، هل يجد هذا التيار الفكري العريق من يرفع رايته، ويستعيد له مكانته التاريخية، في ساحة ثقافية غمرتها أموال الحركات السياسية الغوغائية المعاصرة، التي تنتسب، حقاً أو زوراً، إلى الوهابية!

وهذا السؤال، نفسه، يُطرح على كلّ من كان في مرحلة من مراحل التاريخ، ضحية لمثل هذا الإقصاء، والمثال الأبرز، هو الذي بين أيدينا: الشيعة الإمامية! فقد يستغرب غير الخبير إذا قدّمنا هذا المذهب تحت مثل هذا العنوان؛ ولكنّ حقائق التاريخ لا تجامل أحداً: فهل كان عنوان: الشيعة الإمامية موجوداً زمن الأئمة؟ أم أن مسلكهم كان دائماً حمل الراية الوحدوية القادرة على تأمين عزة الإسلام؟ فإذا عرفنا هذا، لا بد

أن نعي حقيقة ما جرى في بداية العهد البويهي؛ حيث كان تأسيس طائفة متميزة عن بقية المسلمين حاجة سياسية ملحة لدولتهم الناشئة؛ ألم يكن هذا التأسيس الطائفي معينا للإقصائيين، فأبعدوا ورثة المحور الولائي من دائرة أهل السنة والجماعة؟

هذه تساؤلات تحتاج إلى تحقيق إناسي عميق، ولا مجال له هنا، وسنكتفي منه ببعض الإشارات.

المحور الولائي وأولويّة حفظ الدين من التحريف

يتحصّل من التحقيق في نشأة علم الكلام[1] أنّ هذا العلم قد شهد أوّل مراحل تكامل حقله ضمن ما اصطلحنا على تسميّته بديوان الكلام العلوي. فتقرّر في محلّه أنّ حفظ أهمّ مصادر الكلام والتشريع بعد القرآن الكريم ـ أيّ: السنّة النبويّة الشريفة ـ لم يكن ممكناً، لولا أنّ أهمّ مكاسب ذلك الديوان كان حفظ الحديث وتدوينه بشتى الأساليب المتاحة.

وحيث أنّ حركة الدسّ والتدليس في الحديث ظلّت تعيث فساداً في الساحة الثقافيّة الغوغائيّة، طيلة القرنين الأولين للهجرة، وقبل ظهور المدونات الحديثيّة الكبرى، صار من البيّن أنّ الملاذ الأخير المتبقي أمام الأمّة الإسلاميّة، من أجل إنقاذ مصدرها التشريعي الثاني، كان ديوان الحديث والكلام العلوي، الذي استمرّ أئمّة المحور الولائي في تغذيته وتكميله حسب حاجات الأمّة المتجدّدة، ومتطلبات التحدّيات الثقافيّة الحادثة.

وقد تقدم أنه، بعد الملحمة الكربلائيّة التي حفظت أهمّ أركان الدين من التحريف، تولّى الإمام زين العابدين عليه السلام، تدوين العقائد الإسلامية الصحيحة، وتبيينها وتوضيح التعاليم الأخلاقيّة التي تشكّل حصن الأمّة الحصين. ثمّ تولّى خليفته، ابنه الإمام الباقر عليه السلام، مهمّة التأسيس الأكاديمي الذي كان يتطلّب بدء عمليّة التفريع

---

١. *قراءة في سفر التكوين الكلامي*، فصل ديوان الكلام العلوي.

العلمي على أسّس منطقيّة وشرعيّة، تحفظ الارتباط بين شتى العلوم الإسلاميّة من جهة؛ وتؤمن لكلّ فَرع من الفروع العلميّة الحديثة حظوظ تكامله من جهة أُخرى.

فتبلور علم الكلام، بالتدريج، مع الاتّجاه المتسارع نحو الانحصار في الدفاع عن العقائد، نظراً لخطورة التحدّيات العقائديّة، وتكاثر التيارات الانحرافيّة المتطرّفة والمتنافرة في جميع الاتّجاهات.

ومن أجل الإحاطة بأهمّ أبعاد هذه الحركة الكلاميّة الإنقاذيّة المتجدّدة، ومكاسبها، الممتدّة منذ عهد الإمام زين العابدين عليه السلام إلى أواخر القرن الثالث، لا بدّ من أخذ فكرة، ولو مختصرة عن الأدوات المعرفيّة التي اعتمدت عليها. وأهمّها التراث العلوي الذي يمكن تقسيمه إلى قسمين: **أحاديث الإمام علي** عليه السلام من جهة، **وخطبه وأدعيته** من جهة أخرى.

الإنقاذ العلوي المزدوج

تقدم الكلام عن سبق المحور الولائي إلى تأسيس قواعد الفقاهة، بعيداً عن تأثيرات القانون الرسمي المانع لتدوين الحديث.

والمهمّ هنا، الالتفات إلى أنّ هذا العمل الإنقاذي لم يكن ـ فقط ـ وسيلة لنجاة الفقاهة، بل كان، أيضاً، من أعظم الإنجازات على مستوى حفظ العقائد؛ وهو ما ظهر أثره في تمكّن المحور الولائي من الاستئثار بميزة الوسطيّة والاعتدال.

مصداق الأمّة الوسط

كان اختصاص المحور الولائي بمعناه الأعم، الذي اتسع في القرن الثاني كما عرفنا، بميزة الوسطيّة والاعتدال استناناً بسنّة خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله: فالأمّة الوسط لا يعقل أن تكون قدريّة، ولا جبريّة معطّلة، ولا حشويّة مشبهة، ولا حتّى توفيقيّة شكلية، دون مضمون وسطي حقيقي. فكما كان نبي الله إبراهيم عليه السلام، وهو الرجل الفرد، ﴿أُمَّةً قَائِمَةً للهِ﴾، كان أئمة المحور

الولائي ومريدوهم، والدائرون في فلكهم من الصحابة والتابعين، والتابعين إليهم بإحسان إلى يوم الدين، أمّة وسطاً، بل كانوا خير أمّة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويؤمنون بالله. وهم المصداق الأبرز لأهل السنة والجماعة، بلا شك.

٢. من أدوات فكّ الحصار

من المعلوم أنّ الحصار المضروب على الإمام زين العابدين عليه السلام، بعد أن أنجاه الله من مذبحة كربلاء، كان ضيّقا إلى حدّ إحصاء كلماته ونظراته. ووصل تضييق الخناق عليه، إلى حدّ تسليط الجواسيس لاستراق السمع والإنصات لما يقوله حتّى في صلاته ودعائه، لعلّ السلطة تظفر بكلمة تكون ذريعة للتخلّص منه.

ولكنّ الإمام كان واعياً بما يُحاك حوله، فألزم نفسه بالحيطة في جميع ما يصدر عنه؛ فلم يتعرّض للسلطة الاستبداديّة بسوء، لا سرّاً ولا جهرا؛ وكان كل ذلك، دون أن يقصّر لحظة في أداء المهمّة الثقافيّة التي كانت مطروحة عليه بإلحاح، وهي إنقاذ العقائد الإسلاميّة من التحريف، والقيم والأخلاق من الانحطاط.

بعبارة مختصرة، كان عليه إيصال النسخة الرسالية المجتمعيّة من الإسلام، في وقت أصبحت السلطة الأمويّة راعية لنسخة قارونية منه، تشابه إلى حدّ بعيد النسخة التلموديّة المحرّفة عن اليهوديّة بأيدي أسلافهم قوارين بني إسرائيل.[1]

أدوات جديدة للتبليغ

رغم ما تقدّم ذكره من ثراء الميراث العلوي في الحديث، فإنّ عصر الإمام زين

---

١. يمكن تلخيص الفرق بين النسختين المجتمعيّة والقارونيّة من الإسلام، بأنّ الأولى تؤكّد هيمنة المقولات المجتمعيّة على المقولات السياسيّة والاقتصاديّة، في حين تكون الثانيّة مبنيّة على هيمنة المقولات الاقتصاديّة والسياسيّة على المقولات المجتمعيّة. وهيمنة المقولات المجتمعية تعني: تحول العدالة الإجتماعية إلى أولوية، ومحاربة جميع مظاهر الحاجة والفقر في المجتمع.

العابدين عليه السلام، لم يكن فضاءً مناسباً لتأمين سيولة هذا الكنز، ورواجه بين المسلمين. وقد كان تأمين الحد الأدنى من وصول هذه الأمانة إلى مستحقيها يتطلّب ابتكاراً جديداً لفكّ الحصار الذي كان يمنع الإمام من الإشعاع على المتحرّقين شوقاً لمعارفه؛ أو حتى من إيصال معاني الأحاديث إلى من يستطيع الاستفادة منها. فمع بقاء حظر تدوين الحديث، لم يكن ذلك العصر عصر حرية رواية موثّقة للحديث؛ فلو وجد من يتطوع لكتابته، فما أسرع أن تمتدّ إليها أيادي الدسّ والتدليس.

هكذا تعين البحث عن وسيلة تبليغية جديدة: **إنّها الدعاء.**

وليست هذه الوسيلة جديدة في وجودها، فديوان الكلام العلوي كان يزخر بنماذج منها، بل في وظيفتها، وهو ما يأتي بيانه.

لقد كان الدعاء، طبق المنهج العلوي الحسيني، وسيلة البعد الأوّل من التبليغ، أيّ: **حفظ العقائد.**

إضافة إلى هذا، كان شراء العبيد وتربيتهم ثمّ عتقهم؛ ليكونوا دعاة ومربّين لغيرهم لاحقاً، وسيلة البعد الثاني منه، أيّ: **الأخلاق والتربية.**

الدعاء: مخّ العبادة وسور العقيدة

الدعاء، بما هو ارتباط مباشر بين العبد وخالقه، هو جوهر العبادة أو، بتعبير الحديث المشهور، «مخّ العبادة»؛[1] إلا أنّ ظروف الإرهاب الفكري جعلت بعض كبار الصحابة والتابعين تبعاً لأئمّة أهل البيت عليهم السلام، منذ الإمام علي عليه السلام، يعطونه وظيفة جديدة لا تزيد دوره الأوّل إلا قوّة وأهميّة.

وهذه الوظيفة ليست سوى المحافظة على المقولات العقائديّة، سالمة من التحريف وبعيدة عن أياديه التي حاولت أن تعيث في الحديث فساداً. فمنذ أن زوّد

---

١. *سنن الترمذي*: ١٢٥/٥.

الإمام علي عليه السلام تلميذه الوفي كميل بن زياد النخعي بدعاء الخضر عليه السلام،[1] انتبه الرساليّون إلى أهميّة المضامين العقائديّة للدّعاء فعكفوا على تدارسه وتدبّر عباراته الشارحة للكثير من المفاهيم القرآنيّة.

ثمّ جاء[2] دور أدعية الإمام زين العابدين عليه السلام التي جمعت في كتاب سمي *الصحيفة السجّادية*، وهو أوّل كتاب جامع في الدعاء. وقد شكّل منهلا لطلاّب الأدعية والأذكار من جهة، **ومرجعاً للاستنارة في أعوَص مشكلات العقيدة**، من جهة أُخرى. وهكذا بقي الدعاء في ظلّ المدرسة الرسالية «مخّ العبادة» في نفس الوقت الذي شكّل فيه سوراً يحفظ العقائد من يد التحريف.

بهذا أمكن الالتفاف على حركة الدسّ والتدليس في الحديث، من خلال تأكيد العقائد الحقّة بتضمينها في تلك الأدعية؛ ثمّ بتربية أجيال من المبلّغين من الملتزمين بتلك الأدعية ذات المضامين التربويّة البناءة. بذلك أصبح بإمكان المدرسة الرسالية أن تقوم بالإشعاع العقائدي المطلوب من خلال دعاة قد أحسنت تربيتهم، فأصبحوا رواتاً موثوقين قد استجمعوا كلّ شرائط الأهليّة لتمثيل الأئمّة بين أنصارهم، وبذلك بدأ تلافي النقص الكبير في الطبقة الدنيا من الهرم الأكاديمي الذي يأتي الكلام عنه في الباب الآتي.

العُتقاءُ الروّادُ

ظلّ عمل الإمام زين العابدين عليه السلام في شراء العبيد وعتقهم بعد تربيتهم تربية رساليّة متينة، بعيداً عن الشبهات والشكوك، طيلة حياته، ولم يُعرف فضل هذا العمل التربوي العظيم وأثره، إلا مع الطفرة العدديّة الفجئية التي شهدها أنصار أهل البيت عليهم السلام، بمجرّد فكّ الحصار عن أئمّتهم بداية من عهد عمر بن عبد العزيز، وخاصّة بعد دخول

١. هو الدعاء المعروف بدعاء كميل، وحرّث الأئمة أتباعهم على قراءته كلّ ليلة جمعة.
٢. ترك الإمام الحسين، أيضا، بعض الأدعية ذات المضامين العقائدية العالية، أشهرها: دعاء يوم عرفة.

دولة بني أميّة مرحلة الانهيار وتنامي خطر الدعوة العبّاسيّة عليها.

وعندئذ برزت ثمرة جهود جنود الخفاء من أنصار الخطّ الرسالي في كلّ مكان من الأرض الإسلاميّة، بعد سنوات من تفرّقهم فيها. ولم يمرّ الربع الأوّل من القرن الثاني، إلا وقد انتشر الولاء للعترة الطاهرة، في ثوبه العلوي الوحدوي، ودون أيّة مسحة طائفيّة، في بلاد المغرب خاصة، ممّا حدا بالإمام جعفر الصادق عليه السلام أن يختار لوارث علمه والدة من أهل تلك البلاد. ولم يكن مثل هذا الاختيار ليتمّ لولا أنّ هذه الفاضلة التقيّة[1] قد أنبتها الله نباتاً حسناً، وتغذّت على محبّة أهل البيت عليهم السلام منذ رأت النور.

وهذا يدلّ دلالةً واضحةً على **خلوّ مفهوم الولاء لأهل البيت عليهم السلام في تلك المرحلة من أيّ طائفيّة، فهو لا يعدو أن يكون موقفاً واختياراً ثقافياً وسياسيّاً يمكن التعبير عنه بمصطلح الحديث باختيار جبهة المقاومة الثقافيّة في مواجهة التوظيف القاروني للدين**؛ كما أنه تجسيد للانتساب إلى الفرقة الناجية المتمسكة بسنة النبي صلى الله عليه وآله وبعترته الطاهرة عليهم السلام، أي: إلى أهل السنة والجماعة، الحقيقيين. فلم يُعرف في تلك الفترة عن بلاد المغرب إلا تفتّحها الثقافي وميلها إلى صفّ المقاومة الثقافيّة في مقابل حركة التحريف والدسّ الأموي.

٣. المحور الولائي أمام انشقاقات الغلاة والروافض

لعل أخطر ظاهرتين أضرتا بسمعة محبي أهل البيت عليهم السلام وأنصارهم، الغلو والرفض:

فأمّا الغلو، فقد مرت الإشارة إلى مصاديقه الأولى، منذ وفاة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله؛ ولنضف، هنا، فقط أنه لم ينقطع كظاهرة فكرية؛ بل استمر في أشكال متعددة، وكان لكل زعيم كبير أتباع يغالون في تعظيم شأنه. فكان عظم قدر أئمة أهل البيت عليهم السلام سبباً ليكون سهمهم من هذه البلية هو الأكبر، فكان الغلاة يقولون في وصفهم مثلما يقول الهندوس والبوذيون في وصف آلهتهم. ولم يؤثّر تبرُّء الأئمة من الغلاة كثيراً

---

١. هي السيدة (حُميدة المصفاة) والدة الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام.

في دفع الضرر عن مذهبهم؛ لأن العوام كثيراً ما يقتصرون على أخذ الرواية المغالية ولا يبحثون جدياً عن تكذيبها!

وأما **الرفض**، فقد كان في بدايته ردّ فعل متشنج على تطرفات الثقافة العثمانية الأموية، وقد وصل إلى حدّ هتك حرمة بعض كبار الصحابة.

أما اختيار الأئمة، فقد كان واضحا في براءته من هاتين البليتين: فقد كان الولاء لأهل البيت ﷺ، عندهم، مقترناً بالتمسك بالسنة الشريفة، واجتناب البدع والتطرفات، جميعها، وبأولوية الوحدة الإسلامية، وكذلك بالامتناع عن التحرك السياسوي الهادف إلى الاستئثار بالسلطة.

وقد كان هذا المسلك المعتدل، على الدوام، هو الوحيد الذي ينال رضا أئمة أهل البيت ﷺ الذين فرضوا احترامهم حتى على أعدائهم.

وكان هذا هو معنى الولاء لأهل البيت ﷺ بالنسبة للمغاربة عموماً؛ ولكن الساحة لم تكن خالية من قراصنة المذاهب، الذين يتصيدون الأتباع المخلصين، ويحرفونهم عن المسار الرسالي الصحيح، ليستعملوا طاقاتهم في بناء أمجاد شخصية، وتحقيق طموحات سياسية، بعيدة كل البعد عن أهداف الأئمة الذين يدعون اتباعهم.

وهذا ما حدث لولائيي المغرب، فاقتنصتهم الدعوة الإسماعيلية المنشقة عن الخط الرسالي،[1] والرافضة لاتجاهه الوحدوي ضمن محور السنة والعترة.

دعوة الإسماعيلية الرافضة

لقد استعملت الدعوة الإسماعيلية أسلوب السرية المطلقة، حتى حول هوية الأئمة؛

---

١. زعم ميمون القداح، أحد أصحاب إسماعيل بن الإمام الصادق: أن الإمامة انتقلت إلى إسماعيل هذا، رغم وفاته قبل أبيه، ثم ساقها في ولده، كما سيأتي. وقد لاقت دعوة الإسماعيلية نجاحاً جماهيرياً في بلاد المغرب، بعد أن تولّى أمرها أبو عبد الله الصنعاني، الذي كان مخدوعاً في أئمته المزيفين إلى أن أعدمه عبيد الله المهدي بعد استيلائه على أفريقية.

مما فسح المجال لعملية تدجيل كبرى، أعادت إلى الأذهان، خدعة العباسيين حين دعوا أهل خراسان إلى بيعة الرضا من آل محمد، فكسبوا بهذا التدليس ولاء آلاف الأتباع من الموالين لأهل البيت عليهم السلام، ممن لا علم لهم بخلفيات تلك الدعوة السرية!

وأهم ما يميز الانشقاق الإسماعيلي هو مزجه بين التفسير الباطني للنصوص، كما سيأتي لاحقا، والتطرف في الرفض. فقد كان منهجهم شديد التطرف تجاه الشيخين؛ وليس من البعيد أن تكون بعض الأحاديث المروية بطرق الشيعة، والتي تطعن في بعض الصحابة، مدسوسة بأيادي دعاة الإسماعيلية. فقد كان هؤلاء الدعاة، عادة، من أهل العلم والثقافة.

وإذا صدّقنا رواية مصطفى غالب *لقصة القرامطة*،[1] فإن الحسين بن سعيد الأهوازي، كان أحد أهم دعاة تنظيمهم بالمشرق. ونحن نعلم أن للحسين الأهوازي هذا مقاما علمياً متميزاً من بين حفّاظ الحديث الذين كتبوا الأصول الأربعمائة. فممّا نجده في ترجمته، أنّ له ثلاثين كتابا!

فلنا أن نتصور، إذن، حجم ما يمكن أن يكون قد دسّ في كتب الحديث، لغاية دعم الحركات السياسية السرية، مثل الإسماعيلية.

ظاهرة المتشيعة

كان المحور الولائي يعاني من المتشدقين بالولاء لأئمتهم. وكان هؤلاء المتشدقين يزايدون حتى على أئمتهم في بعض المسائل. فكانوا يجاهرون بالرفض، وبالبراءة من أبي بكر.

وقد كان الإمام الصادق عليه السلام، عموماً، متشائماً جداً من الأخبار التي كانت تصله عن الذين يدّعون الولاء له ويزعمون التشيع؛ فكان يسميهم: المتشيعة، وكان يتوقع لهم

---

١. *القرامطة*: ١٢٢.

الفتن والبلاء. ومن الأحاديث المشهورة التي روتها كتب الحديث الشيعية، ما نقله الكليني، في *أصول الكافي*:

> ... عن مهزم الأسدي قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): يا مهزم، شيعتنا من لا يعدو صوته سمعه، ولا شحناؤه بدنه، ولا يمتدح بنا معلناً، ولا يجالس لنا عائباً، ولا يخاصم لنا قالياً، إن لقي مؤمناً أكرمه، وإن لقي جاهلاً هجره.
>
> قلت: جعلت فداك فكيف أصنع بهؤلاء المتشيعة.
>
> قال: فيهم التميز، وفيهم التبديل، وفيهم التمحيص. تأتي عليهم سنون تفنيهم وطاعون يقتلهم واختلاف يبددهم. شيعتنا من لا يهرّ هرير الكلب، ولا يطمع طمع الغراب، ولا يسأل عدوّنا وإن مات جوعاً... .[١]

كان ذاك هو الظرف الإنساني العام الذي حف بالانشقاقات الكثيرة التي عرفها محور أهل البيت عليهم السلام بداية من النصف الثاني من القرن الثاني، وسيأتي الكلام عن أهمها.

أما ما ينبغي أن نذكّر به في خاتمة هذا العرض، فهو أن رفع راية التشيع، والتبجح بها أمام عامة المسلمين، لم يكن أمراً مقبولاً من قبل الأئمة الأثني عشر الذين يدين بالولاء لهم من تسموا فيما بعد بالشيعة الإمامية الأثني عشرية. لكن حركة الإقصاء الممنهج التي سلكتها السلطات السياسية، وأتباعها الغوغائيون، طيلة القرن الثالث، وما تزامن معها من شناعات ارتكبها القرامطة، فحسبت، بتدليس السلطة، على الولائيين، فساعدت في نجاح ذلك الإقصاء جماهيرياً، قد أدت، منذ بداية القرن الرابع، بقلة من أهل القلم من الشيعة إلى الاستجابة إلى الدعوة البويهية السخية التي أرادت أن تجعل من شيعة الري وقم قاعدة جماهيرية لدولة بويهية ناشئة.

وقد رأى أكابر علماء الشيعة في القرن الرابع، أن في هذه الدعوة انصافاً لهم مما كانوا يلقونه من اضطهاد عباسي، فاستجابوا، كل بحسب مقدرته، إلى الدعوة العامة للتدوين والتأليف. فكان القرن الرابع الظرف الزمني الذي شهد تدوين أولى المراجع

---

١. أصول الكافي: ٢/٢٣٨-٢٣٩.

الحديثية والكلامية الكبرى، في غياب آخر أئمة المذهب. ومع ظهور تلك المدونات، وأهمها كتاب *الكافي*، للكليني، *ومن لا يحضره الفقيه*، لابن بابويه القمي، في عرض المدونات الحديثية الكبرى للبخاري، ولمسلم وسائر صحاح الجمهور، تكريساً لقطيعة معارفية لا سابقة لها في تاريخ الإسلام: فبدلاً من أن تبقى السنّة النبوية المطهرة وسيلة لجمع شتات الأمة، استعمل السياسيون تعدد مصادرها لتفريق شملها.

البحث الواحد والعشرون

لمحة عن خصائص العقيدة الإماميّة

يعتقد الشيعة الإماميّة عموماً ـ عدا بعض من يعتبر شاذاً في المذهب ـ بمجموعة من المقولات المنسجمة التي يصعب تفكيك بعضها عن البعض الآخر، والتي يفسّر بعضها البعض الآخر إلى حدّ كبير، أو هو يكمله.

ومعتقدات الشيعة الإماميّة مرويّة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، أو مستنبطة بالدليل العقلي البرهاني، ولم تدوّن بشكل منظم ومتكامل، إلا في القرن الرابع، وخاصّةً مع غيبة الإمام الثاني عشر، في بداية القرن.

وكانت أوّل عمليّة تدوينيّة، سبقت ذلك التدوين الموسوعي، تجزيئيّة في مضمونها؛ وقد اتّخذت شكل رسائل وكتب صغيرة، وأوّل من برز من المدونين الفضل بن شاذان،[1] وإسماعيل بن نوبخت.[2] ثمّ بدأ تدوين العقائد المنصوصة[1] في

---

١. ابن الخليل أبو محمّد الأزدي النيسابوري (ت٢٦٠هـ)، له كتب عديدة في الكلام، مثل: كتاب: *النقض على الإسكافي*، كتاب: *الإمامة الكبير*، كتاب: *الردّ على أهل التعطيل*، كتاب: *الردّ على محمّد بن كرّام السجستاني*، وكتاب: *فضل أمير المؤمنين*.

وجاء في *رجال النجاشي*، و*رجال الشيخ الطوسي*، و *رجال الكشيّ*: أنّ له ما يقرب من ثمانين كتاباً.

٢. ابن عليّ إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت، له كتب عديدة ومهمة في الكلام، مثل: كتاب: *الاستيفاء في الإمامة*، وكتاب: *الردّ على المجبّرة في المخلوق*، وكتاب: *الاحتجاج لنبوة النبيّ صلى الله عليه وآله*.

القرن الرابع بظهور أوّل كتاب حديثي موسوعي عند الشيعة، وهو (*الكافي*) لمحمّد بن يعقوب الكليني(٣٢٩هـ).

وكتاب (*الكافي*) هو أوّل الكتب الأربعة التي تعتبر المصادر الحديثيّة المعتمدة بدرجة أولى عند الإماميّة.

وتابعه في ذلك ابن بابويه القمي وابنه، وكلاهما يُعرف بالصدوق(ت ٣٨١ هـ)؛[٢] ثمّ ابن المعلّم المعروف بالمفيد(ت٤١٣ هـ)، ثمّ الشريف المرتضى(ت٤٣٦ هـ)،ثم محمّد بن الحسن الطوسي الملقّب بشيخ الطائفة(ت ٤٦٠ هـ)... إلى أن ظهر كتاب *تجريد الاعتقاد*، لنصير الدين الطوسي، وهو أبرز وجوه القرن السابع، وعلى يده خرجت هذه المعتقدات في إطار فلسفي استأثر باهتمام المحشّين والشّراح من مختلف المذاهب.

١. أهمّ معتقدات الشيعة الإماميّة

يمكن حصر أهمّ معتقدات الشيعة الإماميّة[٣] ضمن محاور أُصوليّة عقائديّة رئيسيّة.

محور التوحيد

وفيه توحيد الله في الذات والصفات، والخالقيّة، والربوبيّة، والعبادة، والتقنين والحاكميّة، والطاعة له.

ولله **صفات جماليّة**: هي الحياة والعلم، والقدرة والإرادة، والإدراك والسمع،

---

١. الفقه المنصوص والعقائد المنصوصة هي تبويب عقائدي للأحاديث الشريفة. وقد تضمن الجزءان الأولان من كتاب: *الكافي* هذا القسم من الحديث، وكان موضوعا لشروح عديدة(*شرح أصول الكافي*).

٢. هما الحسين بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه المعروف بالصدوق، وابنه، له كتاب: *التوحيد ونفي التشبيه*.

٣. لمزيد من التفصيل، راجع: *عقائد الإمامية*، للزنجاني؛ و *أصول العقائد*، لمجتبى موسوي اللاري؛ *ودروس في العقيدة الإسلامية*، لمحمّد تقي مصباح اليزدي.

والبصر. وأنّه منفي عنه الجسم والتركيب، والجهة والمحلّ والرؤية، والجهل والعجز والظلم، وخلف الوعد.

وأمّا الشرك بالله، فهو ذنب جسيم وظلم عظيم لا يغفر. ومن الشرك، إسباغ صفة الألوهيّة أو الربوبيّة أو المعبوديّة على غير الله تعالى: الاعتقاد بأنّ المدّعو والمنادى والمطلوب والمستعان به يقوم بتلبية النداء بالاستقلال أو الأصالة، من غير استمداد ولا استئذان من الله سبحانه وتعالى.

ومن فروع التوحيد: القول بالبداء، يعني: تغيير الله لمصير الإنسان ومسيره إذا هو غيّر في شرائط مسيره ووجهته في اتجاهي الخير أو الشر، مثل: أنّ يغيّر الله في مدّة عمر المرء بالزيادة فيه إذا وصل رحماً، أو بالتقصير فيه إذا قطعه... وأنّ هذا لا يستلزم تجهيل الله وتبدل جهله إلى علم فيه، بل كان سبحانه يعلم بكلّ ذلك في الأزل، وإنّما أبداه للعبد عند اجتماع الشروط.

محور العدل

الكلام فيه عن عدل الله تعالى وحكمته، فهو أعطى كلّ شيء خلقه ويُعطي كلّ عامل أجره، وهو وضع كلّ شيء في محلّه، وفعل كلّ شيء لغاية معقولة، وغرض صحيح؛ وإن كان لا يعود إلى نفسه؛ لأنّه حكيم، فلا يفعل لغواً، وعادل، فلا يرتكب جوراً، وغني عالم، فلا يقترف ظلماً وحيفاً.

وأنّ الله لعدله وحكمته، ولطفه ورحمته، ولكونه جواداً فياضّاً خلق الإنسان ليكون خليفته في الأرض، ولحكمة التربية والتكامل أتى به إلى العالم الدنيوي وكلّفه اختياراً، وهداه النجدين: **نجد الخير ونجد الشر.**

وخيّره في السلوك ـ أيّ واحد منهما ـ وقد زوّده بنور العقل وهدى الرسالات، ونعمة الأنبياء، وبالإنذارات والبشارات، والعبر والمواعظ، فمن أطاع أثابه، ومن عصى عاقبه أو عفى عنه.

ويعتقد الشيعة في باب القدر: بأنّه لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين الأمرين، فالإنسان مخيّر في أفعاله وهو مسؤول عنها، وإن كان وجوده وإرادته كلّه من جانب الله تعالى، والله قادر على إجباره، تكويناً، على فعل أو منعه تكويناً عن فعل، ولكنّه لم يفعل ذلك، بل تركه مختاراً يفعل ما يريد، ويترك ما يشاء.[١]

محور النبوّة والرسالة

ينعقد الكلام فيه على أنّ الله منّ على العباد، فأرسل إليهم رسلاً مطهرين معصومين أوحى إليهم الرسالات؛ فبلغوها بأمانه وصدق من دون سهو أو نسيان، أو معصية أو كتمان.

أوّلهم آدمعليه السلام وآخرهم خاتم الأنبياء محمّد بن عبد الله المصطفى المختارصلى الله عليه وآله.

وأنّ جميع ما جاء في القرآن الكريم من نسبة العصيان، أو ما شابه إليهم له تأويل يرشد إليه العقل ويؤيّده نفس الكتاب العزيز، وأنّ ما جاء في أحاديث الإسرائيليات من اتهام للأنبياء بالمعاصي الكبائر، مردود مرفوض جملةً وتفصيلاً، لنزاهة الأنبياء والرسل الإلهيين عن كلّ ما ينقض غرض البعث والإرسال، ويضعهم في دائرة النقد والإشكال.

ومن أُصول هذا المحور، أنّ رسول الله محمّد بن عبد اللهصلى الله عليه وآله الذي أنزل عليه القرآن الكريم خلال ٢٣ سنة، بلّغ الرسالة كاملةً وبأمانة ومن دون زيادة أو نقصان، ومن دون خطأ واشتباه. وكان قدوة عملية صالحة، وكان أسوة للمسلمين وللبشريّة جمعاء.

وأن الإسلام دين كامل شامل، جاءت أصوله والكثير من أمّهات مسائله في القرآن الكريم، وجاءت بقيتها في السنّة النبويّة المطهّرة الصحيحة التي بين الكثير منها أئمّة أهل البيتعليهم السلام بالعلم الذي توارثوه من رسول اللهصلى الله عليه وآله.

---

١. هذا هو القدر المتيقّن والمتسالم عليه بين أكثر الشيعة الإماميّة، في بحث العدل الإلهي. وهناك قسم آخر من العدل الإلهي يقع تحت عنوان: العدل السببي، ليس محلّ إجماع بين العلماء، ويحسن مطالعة بحثه في محلّه من دراسات كلامية ٤، مبحث العدل السببي.

إنّ ما قاله رسول الله ﷺ في مجال الشريعة الإسلاميّة، وما يتبعها من الأخلاق والآداب وغير ذلك، كان بوحي من الله تعالى، وأنّه لم ينطق عن الهوى قَطّ، وأنّ نصّه ـ إذا صحّ صدوره منه ـ هو المنبع الثاني من منابع الإسلام، ولا يجوز مخالفته، والإعراض عنه باجتهاد، أو استحسان، أو مشورة، أو لمصلحة الزمان والمكان، أو بأيّة حجّة أُخرى.

محور الإمامة

يعتقد الشيعة أنّ النبيّ ﷺ نصّ قبل وفاته على إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام وخلافته، وأنّه كذلك نصّ في أحاديث عديدة على إمامة ابنيه: الحسن، ثمّ الحسين عليهما السلام، ثمّ التسعة من نسل الحسين، وأنّ آخرهم هو مهدي الأمّة.

ويعتقدون أنّ جمهور الأمّة ـ بدوافع مختلفة وتحت ضغوط أو اقتضاءات متنوّعة ـ تجاهل هذه النصوص والتعيّينات التي قام بها رسول الله ﷺ بأمر الله تعالى، أو عمد إلى تأويلها. وقد قام الأئمّة ببيان ما احتاج إليه الناس في عصورهم من الأُصول والفروع في العقيدة والشريعة من العلم الذي توارثوه عن جدّهم رسول الله ﷺ واستودعه عند الإمام علي عليه السلام، والشيعة يتبعونهم فيها بلا غلو أو تطرّف.

ويعتقدون أنّ الإمام المهدي، وهو الإمام الثاني عشر هو ابن الإمام الحسن العسكري عليه السلام، وأنّه وُلد فعلاً، وهو حيّ إلى الآن ينتظر أمر الله تعالى ليخرج من غيبته ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما مُلئت ظلماً وجوراً، شأنه في ذلك شأن المسيح عيسى بن مريم عليه السلام. ويعللون ذلك بأنه لا مانع من طول العمر، واستمرار السلامة، إذا شاء الله ذلك. ولطول العمر نظائر في القرآن والسنّة مثل: **نوح والخُضر** عليهما السلام.

محور المعاد والحساب

ينعقد فيه الكلام عن كون المعاد حقّ، فالبعث والنشور بعد الحياة البرزخيّة حقّ. ولا يختلف الشيعة في أصل المعاد الجسماني، بل في كيفيّته، ولا اختلاف في الحساب والجنّة

والنّار. وأنّ الله تعالى لعدله سيحشر الناس جميعاً يوم القيامة ويحاسبهم حساباً دقيقاً يتناول كلّ صغيرة وكبيرة، ثمّ يجزيهم جزاءً عادلاً، وربّما عفى وغفر أو قبل شفاعة الشفعاء المأذون لهم تحت ضوابط خاصّة ذكرها الكتاب والسنّة، والأحاديث الصحيحة المتواترة.

وبهذا تثبت مقولة الوعد دون الوعيد.

وكلّ ما أخبر به القرآن الكريم على الإجمال أو بالتفصيل، وأخبرت به الأحاديث الصحيحة التي وردت عن رسول الله ﷺ وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام، وثبتت صحّتها، وثبت صدورها عنهم حول: **القيامة، والحساب، والميزان، والصراط، والجنة، والنار**، ولم يُخالف العقل السليم، والفطرة السليمة.

محور الوحدة الإسلاميّة

يعتقد أكثر الشيعة بأنّ حفظ وحدة المسلمين من أمّهات المقاصد الشرعيّة. ويتجسّد هذا الأصل العقائدي في رؤيتهم للتاريخ ونظريتهم للسلوك الاجتماعي. ومن مظاهر رؤيتهم الوحدويّة للتاريخ الإسلامي أنّهم يجتنبون الأحكام العامّة حول الصحابة، فيفصّلون القول فيهم. فيقولون: إنّ صحابة رسول الله ﷺ على أصناف مختلفة، كما ورد في القرآن الكريم، فمنهم الصالحون والطيّبون، ومنهم المنافقون والمنقلبون على أعقابهم والمرتدّون عن الدين، كما في القرآن وصحاح السنّة، ودونوا ذلك في سننهم وأسانيدهم وتواريخهم وتراجمهم.

ومن المظاهر الوحدويّة في السلوك الاجتماعي الشيعي، تحريم الاصطدام مع العقائد المخالفة واستفزاز مشاعر جمهور المسلمين الواقعين تحت تأثيرها، وهو التحريم المعروف باسم التقيّة. فللمسلم ـ بل من واجبه أحياناً ـ أن يتّقي إذا لم يأمن على نفسه من الهلاك، بأن يكتم عقيدته ويماشي الطرف الآخر في معتقده ومقالته عملاً بكتاب الله وسنّة رسول الله ﷺ وأحاديث عترته الطاهرة، إلا في بعض الحالات

المذكورة في الفقه. وأنّ التقيّة تباين النفاق، فالنفاق إبطان الكفر وإظهار الإسلام، بينما التقيّة إظهار عقيدة الطرف الآخر، إبطان الإيمان وكتمه إمّا خوفاً على النفس وحفاظاً على الدم، أو حفاظاً على بيضة الإسلام من التصدّع والوهن في مقابل أعدائه.

والحقيقة أن هذا المحور الأخير قد شهد مستجدات خاضعة لتطور الأوضاع الاجتماعية والسياسية. ففي عصر الاستبداد الكبير: الأموي ثم العباسي، كان التصريح باعتقاد مخالف لاعتقاد السلطة مجلبة للفتنة والبلاء. والسبب في ذلك سياسي محض، لأن السلطات كانت تعتبر المخالفة في العقيدة، موقفاً سياسياً معارضاً. ومن الطبيعي أن تزول الحاجة إلى هذا النوع من التقية في المجتمعات التي تخلّصت من كابوس الاستبداد الكبير، حيث وقع التفكيك بين الاختلاف الثقافي والمعارضة السياسية.

لذا فإن أصل التقية قد أصبح، في بعض المجتمعات المعاصرة، مجلبة لاتهام الشيعة بشتى أنواع التطرفات التي لا يتبنونها بالضرورة، أو هم مختلفون فيها على الأقل.

من هنا، يبدو تنقيح مناط التقية، وتجديد النظر في كيفية العمل لحفظ الوحدة الإسلامية أمراً ضرورياً.

٢. منهج الشيعة الإماميّة في البحث العقائديّ

استقرّ رأي علماء الإماميّة، على مرّ القرون، على التفصيل في الاختيار المناهجي، ففكّكوا بين المنهج المعتمد في العقائد، حيث حرّموا العمل بالظنّ مطلقاً، وحرّموا التقليد في العقائد؛ بينما أجازوا العمل ببعض أنواع الظن في الفقه، وأجازوا التقليد لمن عجز عن الاجتهاد.

المنهج العقائدي الرائج

إذا صرفنا النظر عن المنهج الفلسفي الذي بدأ يهيمن منذ عهد نصير الدين الطوسي، ومن أبرز ثماره الموسومة بالاعتدال، كتاب: *سفينة النجاة*، للتنكابوني؛ فإن

المدرسة العقائدية المتعارفة في الأوساط المدرسية، هي مدرسة محمد بن الحسن الطوسي، وهي قريبة في منهجها من الأشعرية، وإن اختلفت معها في كثير من النتائج.

ففي مقابل أهل الحديث، وفي عرض محدّثي الشيعة القائلين بصحة جميع ما حوته كتب الحديث الشيعيّة الأربعة المعروفة، وهم الذين يمكن أن نطلق عليهم عنوان: أنصار الأخباريّة العقائديّة، طرحوا منهجاً تركيبيّاً يحاول البقاء وفيّاً للإرث المناهجي الإمامي المتجسّد في المنهج العقلي. ويمكن تسمّية هذا المنهج التوافقي **بالمنهج النصوصي العقليّ**.

وهو المنهج الموازي للمنهج المعتمد في أُصول الفقه عند المدرسة الفقهيّة الإماميّة، منذ تبلورها في أواخر العهد البويهي، على يد الشيخ الطوسي كما سيأتي.

تقسيم المسائل العقائديّة

يتميّز المنهج الرائج عند الشيعة الإماميّة لدى معالجته للمسائل الاعتقاديّة في تقسيم هذه المسائل إلى صنفين:

١. ما يُدرك بالعقل ويثبت أو ينفى في ضوء أحكامه المسلّمة، مثل: استحالة اجتماع النقيضين، واحتياج المعلول إلى علّة، وبطلان الدور، والتسلسل... إلخ.

٢. ما يعتقد أنّه لا يُدرك إلا بالنقل، على أن لا تخالف النتائج أحكام العقل القطعيّة، وإن كان الزعم رائجاً بعدم إمكان وقوعها.

وفي المسائل من القسم الأوّل يستخدمون الدليل العقلي في الدرجة الأولى، ويستعينون بإرشادات الكتاب والسنّة الصحيحة، وأحاديث المعصومين الثابتة أو المقبولة، كشواهد ومؤيدات لا غير. ولا يطلقون العنان للعقل في كلّ مجال، بل يحدّدون مجاله في أن يثبت ما يجوز وما لا يجوز، وما يليق وما لا يليق بالله، دون تناول الكنه والحقيقة في مجال الذات أو الصفات، فكما أنّه لا تعطيل للعقول، فإنّه لا إطلاق لعنانها دون قيود.

أمّا في القسم الثاني، فتراهم يذعنون للدليل النقليّ ـ أيّ: النصّ ـ بالشرط المذكور وشرط صحّته، وثبوت صدوره أو حجيّته.

لهذا، فإنّهم لا يقفون عند الظاهر إذا عارضه دليل قطعي عقليّ، بل يعتقدون عدم انعقاد ظهور في مثل هذه الموارد؛ لأنّه يستحيل عندهم أن يخالف الكتاب أو السنّة الشريفة الصحيحة أحكام العقل.

إلّا أنّ هذا الادعاء لم يلبث أن صحّحه أصوليّو المدرسة الفقهيّة الإماميّة، عندما ميّزوا بين عدم انعقاد الظهور وانهدام الظهور بعد انعقاده، فأقروا بأنّ القرائن المتّصلة هي المتكفّلة بالأوّل، بينما تكفّلت القرائن المنفصلة بالثاني. ولا ريب أنّ الأقيسة البرهانيّة من القرائن المنفصلة، إن لم يكن النصّ قياسه معه.

مشروعيّة المنهج النصوصي العقليّ

لنذكر أولا: أن هذا المنهج هو الجامع المشترك بين كثير من المدارس الكلامية والفقهية والتي كان من الطبيعي أن تنضوي جميعاً تحت شعار: أهل السنة والجماعة.

ويعتقد أنصار هذا المنهج أنّه يستند إلى منهج القرآن الكريم نفسه ودعوته؛ حيث كثيراً ما يطرح صفات الله وأسمائه، ثمّ يدعو الناس إلى التدبر فيها واستخدام العقول بقوله: ﴿أَفَلَا يعْقِلُونَ﴾، ﴿أَفَلَا يَتَفَكِرون﴾، ﴿لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾، ﴿لِقَوْمٍ يعْقِلُونَ﴾.

وبذلك فارق الإماميّة منهجين في مجال دراسة القضايا الاعتقاديّة:

الأوّل: المنهج الذي يحظر البحث العقلي في هذه القضايا ويكتفي بالظواهر، ويجريها على الله سبحانه، وإن استلزمت تركيباً وتجسيماً وتشبيهاً، كما عليه أهل الحديث وبعض الحنابلة.

الثاني: المنهج الذي يتمسّك بالعقل وحده، و لا يلتفت إلى النقل الصحيح قَطّ، كما عليه الفلاسفة المشائيّون، أو المعتزلة في الجملة.

وقد مرّ أنّه قد انتهى المطاف بالطائفتين إلى ادّعاء المحال على الله سبحانه وتعالى، مثل سلب الاختيار عنه أو وصفه بالجسمانيّة والتركيب، والعجز والظلم، ومخالفة العقل والحكمة.

ملاحظات أوليّة على المنهج

قد يقال أن اعتبار المنهج النصوصي العقليّ تطبيقاً للنهج القرآنيّ أمر مبالغ فيه، بل قد يقال: بأنّ القرآن الكريم قد دعا صراحة إلى خلاف ذلك في أكثر من مورد، فدعا دعوة صريحة إلى التفكّر في الخلق، وفي النفس، وفي النعم، وتأسيس لما يُطلق عليه عادة: **دليل الشكر**.

ومن الواضح أنّ دليل الشكر، من المفترض فيه أن لا يستند إلى شيء من النصّ.

وقد يُقال: إنّ الرجوع إلى النصوص متعيّن في الموارد الغيبيّة الصرفة التي لا يصل العقل إليها بالاستدلال، وهذا صحيح لا ريب فيه، إلا أنّ المقدار المتيقّن من المعارف الضروريّة، قد تكفّل به العقل، وما بقي من المعارف الفرعيّة لا بدّ أن يكون في طولها من حيث الأولويّة.

أمّا الاكتفاء بعدم تعارض مفاد النصوص الغيبيّة مع الأحكام العقليّة القطعيّة دون إحراز طوليّتها بالنسبة للضروريات المتقدّمة، فهو ممّا يؤدي إلى الانفكاك المقوليّ الذي يُفقد النظام العقائدي ترابطه، وقد تشعر بتزلزل نسبته إلى واضع الملّة.

أسئلة للمراجعة والتعمّق

١. حلّل وناقش: ظاهرة الخوارج حالة ثوريّة اجتماعيّة، وليست ظاهرة ثقافيّة.

٢. حلّل وناقش: لولا منع تدوين الحديث، لما ظهرت الخوارج، أو على الأقلّ لما كان لهم أنصار يعتدّ بهم.

٣. حلّل وناقش: ظاهرة الاعتزال، نموذج مبكّر للانفعال الثقافي أمام الغزو الفكري الأجنبي.

٤. حلّل وناقش: لولا منع تدوين الحديث، لما تورّط المعتزلة في التطرّف العقلاني.

٥. حلّل وناقش: فكر المعتزلة نموذج حي، للبون الشاسع بين العقلانيّة والعقلانيّة العرقيّة.

٦. حلّل وناقش: المشبّهة والمجسّمة من الإفرازات الطبيعيّة للغوغائيّة الثقافيّة.

٧. حلّل وناقش: لا يمكن للإمام أحمد بن حنبل الذي كتب كتاب *فضائل علي*عليه السلام أن يكون مشبّهاً ولا مجسماً، وما نسب إليه من ذلك هو من وضع كاتب *مسنده*.

٨ حلّل وناقش: حاول الأشعري بعقليّته الوقادة وتجربته العريقة في الجدل المعتزلي، أن ينقذ عنوان أهل السنّة والجماعة من شناعات الجبريّة والحشوية. فحقّق في ذلك نجاحاً باهراً، دون أن يتقدّم في البحث العلمي خطوة واحدة إلى الأمام.

٩. حلّل وناقش: كان إعراض الإمام علي عليه السلام وأنصاره عن المطالبة بالخلافة إثر السقيفة من أجل التمكّن من حفظ الدين الحنيف وعقائده من التحريف.

١٠. اشرح القول المنسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام: «التقيّة ديني ودين أبائي، من لا تقيّة له فلا دين له».

أسئلة نصف الفصل

١. حلّل وناقش هذا القول:

لولا منع تدوين الحديث في عهد الخليفة عمر، لما تعدّدت الانشقاقات

والانشعابات الفكريّة والعقائديّة، منذ القرن الأوّل.

٢. هل يمكن القول: إنّ محاولة الأشعري لعقلنة عقائد أهل الحديث، سير على نهج الوسطيّة والاعتدال، كيف؟

٣. أوضح ملامح الوسطيّة والاعتدال في عقائد الشيعة الإماميّة، بالقياس إلى عقائد المعتزلة، وأهل الحديث؟

الفصل الثالث:

حول الانشقاقات والانحرافات
عن المحور الولائي

أوّلاً:

تمظهرات العقيدة الثوريّة

البحث الثاني والعشرون

التشيّع السياسي والظاهرة الزيديّة

مرّ الكلام في الفصل السابق، عن أهمّ الروافد التي تشكّل منها الفكر الإسلامي بمفهومه الأعمّ. وهنالك تعرّفنا على الأجيال الأولى التي أفرزتها المحاور المرجعيّة التي هيمنت على الساحة الثقافيّة في صدر الإسلام.

وقد كانت الصفة المميزة للمرجعيّات والمحاور الأشد تأثيراً في العوام، هي سلطويتها؛ أيّ: تموقعها داخل البنية السياسيّة للمجتمع الإسلامي، سواءً كان ذلك تحت عنوان أجهزة السلطة أو تحت لواء المعارضة.

إلا أنّ محور الولاء لأهل البيت عليهم السلام، وهو المحور الولائي الرسالي الذي تأسّست مشروعيّة على مبدأ الالتزام الكامل بالثقلين ـ الكتاب وأهل البيت ـ قد تميّز بابتعاده الواضح عن الاصطدام بالبنية السياسيّة، منذ صلح الإمام الحسن عليه السلام، ومعاوية بن أبي سفيان سنة ٤١هـ. فاتخذت مرجعيّة أهل البيت، موقعاً ثقافياً صرفاً، وتمركز نشاطها في البنيتين الثقافيّتين للمجتمع الإسلامي، وهما: **البنية القيمية الأخلاقيّة**، و**البنية الحقوقيّة التشريعيّة**.

ولم تكن ثورة الإمام الحسين عليه السلام سنة ٦١ للهجرة، خرقاً لهذه القاعدة؛ بل كان القيام ضرورة لإنقاذ البنيتين الثقافيتين من التدمير الكامل، بوصول مستهتر مثل يزيد إلى سدّة الخلافة.

لكن هذا المسلك المعتدل لم يكن ليرضي كثيراً من المتحمّسين، وأصحاب المطامح والمطامع السياسيّة، فلم يصبر البعض على هذا النهج الزاهد في المناصب.

وهكذا، وجد الولائيون المخلصون أنفسهم أمام ظاهرة كثرة الانشقاقات عن المحور الولائي، ونزوع كثير منها إلى التطرّف، بل إلى الغلوّ أحياناً.

ومن أهمّ الحركات التي بقيت مشروعيّة ظهورها مثاراً للجدل، حركة الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام. أما الحركة الإسماعيليّة التي نسبها أصحابها إلى إسماعيل بن الإمام الصادق عليه السلام، فهي النموذج الأوضح للانشقاق السلطوي الذي لا يمكن تبريره، من منظور المحور الولائي: وسيأتي أن إثبات مشروعية هذا الاتجاه، ينسف مشروعية كل المحاور الأخرى.

وفي هذا البحث نُلقي بعض الضوء على الحركة الزيديّة؛ لنجاحها في تأسيس طوائف دينيّة ودول مستقرّة، في مراحل متعدّدة من التاريخ، وهي مازالت تفرض كلمتها في بعض البلاد الإسلاميّة، مثل اليمن.

١. تنوّع التشيّع واستمراريّة وسطيّة الخطّ الولائيّ

إنّ الانصراف عن ساحة الفعل والانفعال السلطويّين لم يمنع المحور الولائي من أداء أخطر الأدوار السياسيّة وأصعبها، كلمّا تعلّق الأمر بحفظ بيضة الدين وحماية الرسالة من التحريف أو السقوط في ما سقطت فيه الأديان السماويّة السابقة.

فكانت ملحمة كربلاء، ومصرع الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام في العاشر من المحرم سنة ٦١هـ، مع خيرة أصحابه وأهل بيته، على يد جيش يزيد بن

معاوية، المصداق الأبرز لهذا الفعل السياسي الخالي من أيّ شائبة سلطويّة.[١]

هذا هو خطّ الوسطيّة والاعتدال الذي سار عليه أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

ولكن هل كان كلّ من ادعى التشيّع لأهل البيت عليهم السلام، والولاء لنهجهم الرسالي قادراً على نفس المستوى من كظم الغيظ والعفو عن الناس، وإيثار مصلحة الأمة على النفس والنفيس؟

وهل كانوا كلهم في مرتبة واحدة من بُعد النظر وصفاء البصيرة؟

بين الولاء الحقيقي والتشيّع السياسيّ

لقد أطنب القدماء ممّن أراد تقييم الفرق الإسلاميّة، في تكلّف البحث عن تفسيرات لنشأة واضحة للتشيّع، تكون قابلة للتوظيف المذهبي. فتراوحت آراؤهم بين قطبين:

الأوّل: قائل: بأصالة التشيّع لعليّ عليه السلام في الإسلام، وتقدّمه الزمنيّ على سائر الولاءات العمريّة أو العثمانيّة، أو غيرها؛ ومستنده في ذلك الرجوع إلى تفسير سياسي لحديث الغدير، تنفيذاً لأمر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله. ولا يخفى ما في هذا القول من إدانة لجمهور الصحابة، بعد إتمام الحجة عليهم بذلك التفسير السياسي لحديث الغدير.

الثاني: قائل: بأنّ التشيّع لعلي عليه السلام، وليد مؤامرة شريرة حاكها شخص شديد الغموض يسمّى عبد الله بن سبأ، ويأبى هذا التفسير التآمري إلا تزويق أسطورته، بالتأكيد على النسب اليهودي لهذه الشخصيّة الغامضة التي ذهب بعض المحققين المعاصرين حتى إلى إنكار وجودها أصلاً.[٢]

---

١. *بحوث وحدويّة في أصول الطائفية*: الجزء الثاني.

٢. للعلاّمة المعاصر المرحوم، السيّد مرتضى العسكري. رأي متميّز يؤكّد هذا المعنى في كتابه: *عبد الله بن سبأ*؛ وهو يعمّم هذه الظاهرة على عدد كبير من الصحابة، في كتابه: *خمسون ومائة صحابي مختلق*.

وبين هذين القطبين تعدّدت الآراء واختلفت باختلاف انتماءات أصحابها، أو درجات موضوعيتهم. وقد مرّ أن أهم محورين حفظا الدين وحاربا النوازع التخريبية التي حاولت تدمير الأمة، وقفا على مسافة وسطى بين هذين القطبين.

أمّا التحقيق، فمحصّله: أنّه من الضروري التمييز بين معانٍ مختلفة للتشيّع: **فإذا كان معناه الولاية، فلا شكّ أنّه قديم قدم حديث الغدير على الأقل.**

أمّا إذا كان المقصود بالتشيّع: هو الوقوف في صف الإمام عليﷺ **أيّام الفتنة والثبات على ذلك الاختيار**، حتّى بعد استتباب الأمر لمعاوية؛ ثم مقاومة التّيار العثمانيّ الجارف الذي وقفت وراءه الحركة التفسيخيّة[1] الأمويّة، **فهذا موقف سياسيّ يصبح معه التشيّع نوعاً من التشكيلات الحزبيّة المعارضة**، إلا أنّ هذا الموقف السياسيّ لا يستبعد انخراطاً في التشيّع بمعناه الأوّل الولائي.

فيمكن أن يُقال: إنّ صف التشيّع قد تضخم بعد الفتنة الكبرى بانضمام أصحاب التشيّع السياسيّ. وفي دراستنا لمجمل تاريخ الحركة الشيعيّة، لا بدّ من التمييز بين هذين الرافدين الأساسيين: **التشيّع السياسيّ، والتشيّع الولائي.**

نوعان آخران من التشيّع

علاوةً على النوعين المتقدّمين، فإنّ النصف الأوّل من القرن الثاني قد شهد ظهور رافد ثالث للتشيّع هو التشيّع المدرسيّ، وذلك حينما تمكّن الإمامان: الباقر، والصادقﷺ من تأسيس فضاء أكاديمي في مسجد المدينة، بعد رفع الحصار عنهما من قبل عمر بن عبد العزيز. وساعد على استمرار ذلك، في ما بعد، انشغال السلطة الأمويّة بمواجهة الدعوة العباسيّة الناشئة، ثمّ انشغال الدولة العباسيّة الفتيّة بالثورات

١. التفسيخ: هو الاتجاه المعاكس للتكامل، فكلّ معارضة للاتجاه التكاملي تندرج تحت عنوان التفسيخ.

والانشقاقات الكبيرة التي كادت تعصف بها في المهد.

إلا أنّ هناك نوعاً رابعاً من التشيّع قد يجوز تعريفه: بأنّه محصّلة الأنواع الثلاثة الأولى، وهو التشيّع الطائفي، الذي لم يظهر بشكله المتكامل، إلّا نتيجة لتراكمات تاريخيّة تدريجيّة؛ وذلك بعدة أشكال:

الأوّل: أن تبدأ الظاهرة بتأسيس دول شيعيّة تمكنت من فرض هذا المذهب بشتى الوسائل، كما هو حال الدولة الصفويّة في إيران.

الثاني: لجوء مجموعات من الشيعة إلى بعض الأماكن والعتبات المشرّفة والتجمع حولها ـ كما حصل في النجف الأشرف ـ حيث قبر الإمام علي عليه السلام، وفي كربلاء، حيث ضريح الإمام الحسين، وأخيه العبّاس عليهما السلام، وفي الكاظميّة في بغداد، حيث ضريح الإمامين الكاظم والجواد عليهما السلام، وفي قمّ حيث ضريح السيدة فاطمة المعصومة بنت الإمام الكاظم عليه السلام، و في خراسان حيث ضريح الإمام الرضا عليه السلام.

الثالث: هو عنوان اعتباري جامع لحالات نادرة؛ تكون فيها الطوائف الشيعية ناتجة عن تلاحق الأجيال من الشيعة الولائيّين، وتكاثر أفرادهم؛ إما تحت ستار التقيّة، أو بالاستفادة من أجواء متسامحة. فتمكّنت هذه الطوائف من الصمود أمام كلّ العواصف.

والمصداق الأبرز، في المنطقة العربيّة، لهذا النوع الثالث من التشيّع الطائفي، هو الطائفة الشيعيّة في جبل عامل في لبنان، حيث أنّ شيعة لبنان لم يتمتّعوا في تاريخهم بأيّة تغطية سلطويّة، خلافاً لشيعة إيران.

الفرق بين الطائفة والمذهب

كثيرا ما يُعتقد أن المذهب هو عقيدة للطائفة، وبهذا التعريف المسامحي هناك مساواة بين المنتسبين للمذهب والمنتسبين للطائفة التي تعتنقه.

لكن هذا التعريف لا يصمد أمام عدة نقوض: فمثلاً، المذاهب الأربعة لم تشكل طوائف خاصة بها.

وقد يقال أن الملاك المميز بين الطائفة والمذهب هو وراثيّة الانتماء، ففي حين لا يكون الانتماء إلى المذهب الشيعيّ وراثياً حيث يحرّم التقليد في العقائد عند الشيعة. فإنّ الانتماء إلى الطائفة لا يكون إلا بالوراثة. وقد لا يكون الانتماء الطائفيّ إلا اسمياً فيحسب على الشيعة أحياناً من كان شيوعيّاً أو ليبراليّاً... إلخ.

ولكن هذا الملاك غير كامل، ولا بد من إضافة عنصر (حمائي) هام، لا يكتمل التشكل الطائفي ولا يستقر و لايستمر، إلّا به، وهو منع الزيجات المختلطة، ولو على سبيل التنزه والكراهة، لا الحرمة. فالذي منع من تحول المذاهب الأربعة إلى طوائف مغلقة، هو تسامحها في هذا المجال، بينما قد عرفنا كيف استمر الكيان الطائفي الإباضي بسبب تمسّكه بهذا العنصر الحمائي.

أما الشيعة، فهم لا يحرمون الزيجات المختلطة، ولهذا كان الوضع الطائفي ضعيفاً في العراق، قبل أن يتدخّل الاستعمار، ليحول طوائف البلاد إلى ما يشبه الكانتونات.

الكلام الشيعي وظرفه الاجتماعي

بعد أن عرفنا تعدد أشكال التشيع وتنوع اتجاهاته، كان لا بدّ من توضيح ماهيّة التشيّع الذي تبلورت المباحث الكلاميّة في ظلّه، بداية من النصف الثاني من القرن الأوّل، فهو مزدوج في تركيبته: **سياسيّ عند البعض، وولائي عند البعض الآخر.**

وعلى ضوء هذه الحقيقة التاريخيّة يمكننا تقييم الانشقاقات والانشعابات التي شهدها التشيّع منذ تلك الفترة، وما حمله معه كلّ انشقاق من مفاهيم وأطروحات عقائديّة جديدة.

التشيّع ومحاولات الاختزال

بمجرّد طرح التشيّع الطائفيّ جانباً، لما يحمله معه من تشويش قد يعوق المحلّل عن فهم الأبعاد العقائديّة للتشيّع، فإنّ البحث ينحصر في معنيين أساسيّين للتشيّع، هما: التشيع السياسي، والتشيع الولائي.

فإذا نظرنا في تاريخ التشيّع وجدنا لحظات التقاء ولحظات افتراق بين الاتّجاهين، وفي تاريخنا القديم تعتبر ملحمة كربلاء لحظة الالتقاء الأبرز، ولم تتكرّر إلّا في مواقع نادرة وبدرجات متفاوتة.

أمّا في تاريخنا المعاصر، فإنّ ملحمة المقاومة الإسلاميّة ضدّ المستعمر الإسرائيلي الغاشم في جنوب لبنان، تشكّل مصداقاً بارزاً آخر لذلك الالتقاء.

وإلى جانب القول الجامع بين الخطين هنالك آراء اختزاليّة تتمسك بأحدهما دون الآخر. وكثيراً ما كانت هذه الاتّجاهات الاختزاليّة مهيمنة على ساحة الفكر الشيعيّ.

ويمكن الرمز إلى الاختزال السياسيّ بأنّه خط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتقيّة. في حين يمكن عنونة الاتّجاه الآخر بكونه الخطّ الولائي التربوي المعتمد على التقيّة هو الآخر.

من هنا تبرز محوريّة بحث التقيّة في معرفة الخلفيّة الكلاميّة للتشيّع، وكذلك أهميّة أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وموقعه من أصول الدين أو فروعها.

هل يجوز اختزال التشيّع في الثورة السياسيّة؟

إنّ الإقرار بأهميّة الارتباط بين التشيّع لأهل البيت، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كفريضة سادسة تميّز مذهبهم الفقهي عن سائر المدارس الفقهيّة الإسلاميّة، أمر لا يشكّك فيه أحد من علماء الشيعة.

فالسؤال المطروح، إذن، هو: كيف تعامل شيعة أهل البيت عليهم السلام مع هذه الفريضة

طوال تاريخهم؛ وخاصّة في حضور أئمتهمعليهم السلام؟ وكيف أمكن لهم تحقيق التوازن مع فرع عقائديّ فقهيّ آخر اشتهرت به الشيعة، وهو التقيّة؟

الإجابة عن هذا التساؤل الخطير تحملنا إلى لب المعترك الكلاميّ وبالتحديد إلى توضيح القول في التقيّة بما هي أولى آثار انهيار نظام السقيفة، وما تبعه من الإرهاب السلطويّ الأمويّ والعباسي.

هذا من جهة، أمّا من جهة أُخرى، فإنّ استبعاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أن يكون أصلاً من أُصول الدين، ملازماً للإمامة، والاكتفاء باعتباره فرضاً كفائياً، فهذا أيضاً يشكّل بدوره ساحة أُخرى للمعترك الكلاميّ. وبفصل الكلام فيه حصلت أولى الانشعابات والانشقاقات عن الخطّ الولائي الرسالي، والتي برز منها بشكل خاصّ، الزيديّة.

التشيّع الولائيّ ورصيد الثقة

لقد كان رصيد الثقة الذي تقوّى أكثر فأكثر بصمود أهل البيتعليهم السلام أمام حركة عبد الله بن الزبير،[1] الذي استغلّ نقمة المسلمين على الأمويّين بعد فاجعة كربلاء، لإعلان خلافته وبسط نفوذه على الحجاز والعراق والتنكيل بجميع معارضيّه شرّ تنكيل،[2] أهمّ مكاسب المدرسة الرساليّة في تلك المرحلة العصيبة. فسعى أقطابها وأنصارها إلى تنميته والحفاظ عليه للتمكن من القيام بالدور الرساليّ للدعوة في الإطار الولائي، على أحسن وجه.

---

١. *بحوث وحدويّة في أصول الطائفية*، الجزء الثاني.

٢. ذكر ابن الأثير، أن مصعب بن الزبير حين استولى على الكوفة، أعدم أكثر من سبعة آلاف من أصحاب المختار بن أبي عبيد الثقفي، بعد أن استسلموا معتقدين بأنه أمنهم! راجع: المصدر السابق.

وقد كانت هذه مهمّة الجيل الثاني للمدرسة الرساليّة، بقيادة الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام، الناجي الوحيد من مذبحة كربلاء، وهو الذي دشن عهده بمواقفه الجريئة الشهيرة أمام طغاة عصره: **عبيد الله بن زياد والي الكوفة، ثمّ يزيد بن معاوية** نفسه في مسجد دمشق. فلم يكن عهد التقيّة الذي بدأ مذّاك، إغفالاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإهمالاً للدّور الكلاميّ المصيريّ الذي كان على وارث العلم النبويّ أداءه، بل **نوعاً ثانياً من الفاعليّة الدعويّة يتناسب تماماً مع الأوضاع السياسيّة الجديدة.**

٢. الظاهرة الزيديّة في سياقها العقائدي والسياسي

الزيديّة، هم القائلون بإمامة زيد بن علي بن الحسين الشهيد عليه السلام، وهو الذي ثار في وجه الأمويّين واستشهد عام ١٢٢هـ.

وقد سبقت هذه الثورة مرحلة طويلة من المخاض الكلامي، أفرزت خاصّة تيّار القدريّة الذي مرّ الكلام عنه. ولا بدّ أن نعود إلى هذه الأُصول، منضمة إلى ما تقدّم من مؤثرات أحدثتها النهضة الكربلائيّة، لنعرف العمق العقائدي لهذه الثورة.

حول الارتباط بين المعتزلة والزيديّة

إن أهمّ ما يميز أيّ حركة ثوريّة هو قدرتها على الاصطدام مع أيّة نزعة جبريّة في المجتمع، وقد يؤدّي هذا الاصطدام إلى تطرّف دعاة الثورة، وسيرهم شوطاً بعيداً في المقابلة العقائديّة مع دعاة الجبريّة، بما هم أولى الموانع التي تعترض الثورة، وتمنع انخراط الجماهير فيها وتعبئتهم تحت رايتها.

وقد مرّ أنّ أوّل من جاهر بالقول بالجبر هو معاوية بن أبي سفيان مهدّداً بتكفير جميع القائمين ضدّه؛ بدعوى عدم قبولهم بمشيئة الله. ثمّ كانت حركة الإرجاء

فشكّلت رافداً إضافيّاً وحيويّاً لدعوة الجبريّة التي بدأت رويداً رويداً تستقرّ كمحور أساسيّ موجِّه للثقافة الغوغائيّة التي بدأت تكتسب بالتدريج طابعاً حديثياً أخبارياً منذ نهاية القرن الأوّل.

هكذا، كان الغطاء العقائدي الوحيد الناجح لأيّة ثورة على الحكم الأمويّ، هو ذلك الذي يتأسّس على نقض الجبر وتحرير الإنسان من قيوده الوهميّة، وتعبئة قدراته حتّى يخطّ قدره بيده.

فظهرت العقيدة القدريّة مقترنة بالدعوة الثوريّة، اقتراناً دعا السلطة إلى اضطهادها والتنكيل بدعاتها؛ حتّى إن لم يجاهروا بالدعوة إلى الثورة.

ففي إطار التفويض، **ليس أمام الإنسان لتحسين وضعه إلا الثورة عليه**. في هذا الاتّجاه سار معظم الموتورين من النظام الأمويّ، والراغبين في إنهاء ظلمه، في ركاب القدريّة. فقد كان هؤلاء ثوّاراً بالقوّة، ينتظرون الفرصة لبلورة طموحاتهم ضمن أطروحة عقائديّة وسياسيّة، وتحت راية تتوفّر على مقّومات التوفيق وعوامل النجاح.

من هنا، شكل مذهب الاعتزال، منذ بداية القرن الثاني، أوّل تمظهر متكامل لهذا الخطّ العقائدي. وبقيت ظاهرة المعتزلة منذ واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، إلى حين وصولهم إلى السلطة في نهاية العصر العباسي الأوّل، خطّاً سياسيّاً عقائديّاً للاتّجاه القدري، في حين كانت الحركة الزيديّة بأجيالها المتلاحقة تشكّل خطّها العسكري السياسي.

وهكذا نستطيع أن نفهم حقيقة الارتباط بين الزيديّة والمعتزلة. فهذا الارتباط أكبر من مجرّد الاشتراك في القول بتقديم **المفضول على الفاضل**، كما هو مشهور؛ بل هو اشتراك في عمق عقائدي واحد، لا يمكن لأيّ حركة ثوريّة سياسيّة أن تنجح بدونه، وهو رفض الجبريّة، والقول بالحدّ الأدنى من القدريّة، الذي يكون كافيّاً لتعبئة الجماهير، ودفعها إلى التضحيّة والفداء.

رفض البراءة من الشيخين والافتراق عن الروافض

لم يكن أمام دعاة الثورة إلا أحد اختيارين:

الأوّل: الاكتفاء بدعم النخبة الشيعيّة الولائيّة التي لا تنقصها، لا التعبئة ضدّ النظام الظالم، ولا التوق إلى التضحيّة والفداء على درب الإمام الحسين عليه السلام.

الثاني: توسيع قاعدة التعبئة الجماهيريّة إلى أوسع نطاق ممكن، لتشمل جميع الموتورين من النظام الأمويّ والمتضررين منه. وهؤلاء قد تشبّعوا إلى حدّ كبير بالثقافة الغوغائيّة، رغم تخلّصهم من النزعة الجبريّة.

وقد كان القدر المشترك الذي لا يختلف عليه اثنان ممّن تعاطف مع دعوة الثورة من غير الشيعة الولائيّة، هو تسليمهم بعدالة الصحابة وبقدسيّة مقام الخلافة الراشدة على وجه الخصوص.

هكذا، ما إن طلب بعض المتشيّعة، من الإمام زيد البراءة من الشيخين كشرط للدخول تحت رايته، حتّى نهرهم فهوا: **الرافضة**،[1]

٣. لمحة عن العقيدة الزيديّة وحركاتها الأولى

يمكن تلخيص أهمّ المعتقدات التي اختصّ بها الزيديّة في محور الإمامة.

فالزيديّة لا يقولون بعصمة الأئمّة.

ويرون أنّ الإمام، هو من قام بالسيف،كما يجّوزون إمامة المفضول مع وجود الفاضل؛ ولهذا يعتقدون بإمامة الخلفاء الثلاثة.

---

١. راجع: *السيرة الحلبية*: ٢٠٧/٢. و قد ذكر السيد الأمين، في كتابه (أبوالحسين زيدالشهيد): (ص٤٢) ذكر كثير ممّن تكلّم على هذا اللقب من أخصام الشيعة، وتلقفه الآخر عن الأوّل، أنّ زيداً مسئل ـ لما كان يحارب جيش هشام ـ عن الشيخين، فقال: «هما صاحبا جدّي وضجيعاه في قبره» فرفضه جماعة، فسمّوا الرافضة؛ ويجوز أن يكون قال ذلك؛ استصلاحاً لعسكو وأن المروي: أنّه لما أصابه السهم، طلب السائل، فأراه السهم، وقال: «هما أوقفاني هذا الموقف».

قال الشهرستاني:

... ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة (رضي الله عنها) ولـم يجـوّزوا ثبـوت الإمامـة فـي غيـرهم. إلا أنّهـم جـوزوا أن يكـون كـلّ فـاطمي عـالم شـجاع سـخي خـرج بالإمامة، أن يكون إماماً واجب الطاعة، سواءً كان مـن أولاد الحسن أو مـن أولاد الحسين (رضـي الله عنهمـا)، وعـن هـذا جـوّز قـوم مـنهم إمامـة محمّـد وإبـراهيم الإمامين، ابني عبد الله بن الحسن، بن الحسن الذين خرجا في أيّام المنـصور وقـتلا على ذلك. وجوّزوا خروج إمامين في قطرين يستجمعان هـذه الخـصال، ويكـون كلّ واحد منهما واجب الطاعة...

وكان من مذهب ـ أيّ: الزيدية ـ جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل.

فقال كان عليبن أبيطالب (رضـي الله عنـه) أفـضل الـصحابة، إلا أنّ الخلافـة فوّضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها وقاعدة دينيّة راعوها؛ من تسكين نائرة الفتنـة وتطييب قلوب العامة... وكذلك يجوز أن يكون المفـضول إمامـاً والأفـضل قـائم، فيرجع إليه في الأحكام ويحكم بحكمه في القضايا.[١]

الخروج عن المحور الولائي

هناك نظريتان في تفسير علاقة زيد الشهيد بأئمّة أهلالبيت عليهم السلام:

الأولى: تميل إلى الاعتقاد ببقاء الإمام زيد علـى ولائـه لأئمّـة أهـلالبيـت عليهم السلام، وتفسّر حركته الثوريّة بأنّها نتيجة لتقاسم الأدوار معهم، وليست انشقاقاً عن خطهم.[٢]

الثانية: تزعم بأنّ زيد الشهيد لم يقبل بإمامة أخيه الباقر عليه السلام، وأنّه وقع تحت تأثير أبرز وجوه المعتزلة في عصره، وهو واصل بن عطاء.

وهذه النظريّة هي التي تبناها الشهرستاني وجمهور المؤرّخين، قبله وبعده.

---

١. *الملل والنحل*: ١٥٥ و١٥٦.

٢. من أبرز أنصار هذا الرأي من المعاصرين، المحقّق السيّد محمّد تقي المدرسي في كتابه *التاريخ الاسلامي، دروس وعبر*.

وحيث إنّ الزيديّة على مرّ التاريخ أيدوا هذه النظريّة، فنحن نقدّم تقريراً مختصراً لها، كما أورده الشهرستاني:

... وجرت بينه وبين أخيه الباقر محمّد بن علي عليه السلام مناظرات لا من هذا الوجه، بل من حيث كان تليمذاً لواصل بن عطاء، ويقتبس العلم ممّن يجوّز الخطأ على جدّه في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين، ومن حيث يتكلّم في القدر على غير ما ذهب إليه أهل‌البيت، ومن حيث أنّه كان يشترط الخروج شرطاً في كون الإمام قائماً حتّى قال له يوماً: على مقتضى مذهبك: والدُك ليس بإمام، فإنّه لم يخرج قَطُّ، ولا تعرّض للخروج... .[1]

لكن الإنصاف يدعو إلى الانتصار للرأي الأول. ويكفي دليلاً على هذا، ربط هذا الرأي بما سبق أن أوضحناه من تشكل محور جامع جديد، قوامه التوأمة بين السنة والعترة، في القرن الثاني. فتكون الزيدية، بجميع امتداداتها، تعبيراً جهادياً عسكرياً عن فاعلية هذا المحور الجديد. فكما كان أئمة الفقه ولائيين، كان أئمة الجهاد من الزيدية، وفي طليعتهم محمد ويحيى وإدريس أبناء عبد الله الحسني، ولائيين أيضاً.

الأجيال الأولى من الزيديّة

لمّا قتل زيد بن عليّ عليه السلام وصلب، قام بعده يحيى بن زيد، ومضى إلى خراسان واجتمعت له جماعة كثيرة. وقد وصل إليه الخبر من ابن عمّه الإمام الصادق جعفر بن محمّد عليه السلام بأنّه يقتل، كما قتل أبوه، ويصلب كما صلب أبوه، فجرى عليه الأمر، كما أُخبر

وقد فوض الأمر بعده إلى محمّد وإبراهيم الإمامين، وخرجا بالمدينة، ومضى إبراهيم إلى البصرة واجتمع الناس عليهما، وقتلا أيضاً. وأخبرهما الإمام الصادق عليه السلام بجميع ما تمّ عليهم وعرفهم أن آباءه عليهم السلام أخبروه بذلك كلّه.

---

١. *الملل والنحل*: ١٥٦.

فزيد بن علي، قتل بكناسة الكوفة، قتله هشام بن عبد الملك. ويحيى بن زيد، قتل بجوزجان خراسان، قتله أميرها. ومحمّد النفس الزكيّة، قُتل بالمدينة، قتله عيسى بن ماهان. وإبراهيم الإمام، قُتل بالبصرة أمر بقتله المنصور.

ولم ينتظم أمر الزيديّة بعد ذلك، حتّى ظهر بخراسان صاحبهم ناصر الأطروش فطلب مكانه ليقتل، فاختفى واعتزل الأمر وصار إلى بلاد الديلم والجبل، ولم يكونوا قد دخلوا في الإسلام.

فدعا الناس دعوة إلى الإسلام على مذهب زيد بن علي فدانوا بذلك، ونشئوا عليه وبقيت الزيديّة في تلك البلاد ظاهرين. وكان يخرج واحد بعد واحد من أئمّة الزيديّة. وخالفوا بني أعمامهم من الموسويّة في مسائل الأُصول.

ومالت أكثر الزيديّة بعد ذلك عن القول بإمامة المفضول واتّخذت في الصحابة مواقف قريبة من الإماميّة. وظهر من الزيديّة فرق ثلاث تفاوتت في غلوّ عقائدها، وهي جاروديّة، وسليمانيّة، وبتريّة، والصالحيّة منهم، والبترية على مذهب واحد.[1]

وسيأتي الكلام عن الجاروديّة بما هي مظهر من مظاهر الغلوّ الزيدي.

البحث الثالث والعشرون

الظاهرة الإسماعيليّة والاقتباس الثقافي

إذا صرفنا النظر عن الزيديّة وحركاتها، تعتبر الحركة الإسماعيليّة أبرز انشقاق عرفته الدعوة الشيعيّة الإماميّة، في تاريخها. فرغم أنّ عدد الحركات المنشقّة عن الإمامية لا يكاد يحصى، فلم تحظَ أيّ منها بأيّ نجاح، وسرعان ما اندثرت، ولم يبقَ لها ذكر إلا في بعض الكتب الفقهيّة أو الرجاليّة؛ فيقال: إنّ فلانا واقفي؛ لأنّه توقّف عند الإمام الكاظم عليه السلام مثلاً، أو أن ذاك الآخر فطحي، لأنه من أتباع عبد الله الأفطح، الابن الأكبر للإمام الصادق عليه السلام...

---

١. المصدر: ٢/ ١٥٦ و١٥٧.

أمّا الإسماعيليّة، فقد نجحت في تأسيس دولة خلافة ملأت فراغاً كبيراً خلّفه ضعف الخلافة العباسيّة وسقوطها تحت هيمنة قادة الجند من الأتراك... وحتّى بعد سقوط الدولة الفاطميّة بعد ثلاثة قرون، استمرّت الدعوة الإسماعيليّة بأشكال متنوعة واستمرّ حضورها الطائفي إلى أيّامنا، حيث يتولّى أُمورها إمامها السابع والأربعون.

هذه الاستمراريّة رغم زوال الدولة وتعرّض الطائفة للمطاردة، تدلّ على وجود حدّ أدنى من المرونة والقدرة على التكيف، في فكر هذه الطائفة وزعمائها.

وقد كانت هذه الخصال أهمّ المميزات التي جعلتها تنجح في تأسيس خلافة منذ بداية القرن الرابع. ويمكن تلخيص هذه الخصال في ما يطلق عليه بالدهاء السياسي. وهو الذي يتمظهر في ما أصبح يطلق عليه في أيامنا: السلوك السياسوي.

لكن، هذه الخاصيّة لم تكن السبب الوحيد في قدرة هذه الحركة على تحقيق ما فشل فيه غيرها؛ بل إن توظيف الاقتباس الثقافي كان هو الآخر خصلة معينة لتحقيق هذا الغرض.

١. السياسويّة والاقتباس الثقافي: من الكيسانيّة إلى الإسماعيليّة

السياسويّة، بما هي: سلوك سياسي ذرائعي متطرّف في اللامبدئيّة، هي السمة الغالبة على السياسيين السلطويين سواءً كانوا في الحكم أو المعارضة. فهي إذاً ليست من مختصات التشيّع السياسي، بل قد تكون صفة للسلوك السياسي؛ لأيّ فرقة منشعبة عن المحور الولائي الرسالي، أو منشقة عن بعض حواشيه. والذي يجعل من الظاهرة السياسويّة أمراً بالغ الخطورة، هو تداعيها السريع إلى الاقتباس الثقافي. فالسعي إلى كسب المعركة السياسيّة والوصول إلى السلطة بأيّ طريق كان، يغري كلّ حركة سلطويّة بأن تستنفذ كلّ الوسائل المتاحة، بما فيها الاقتباس من التراث الديني للحضارات المجاورة، من أجل تكوين جهاز مفاهيمي عقائدي ذي جاذبيّة جماهيريّة

وفاعليّة تعبويّة تؤمّن استقصاء حظوظ النجاح السياسي؛ وهذا هو مغزى الاقتباس الثقافي: إنه استدعاء لنصرة ثقافية خارجية.

وتعتبر الحركة الإسماعيليّة أنجح نموذج لهذا النوع من الاقتباس والتوظيف السياسي.

الإسماعيليّة واحتواء التشيّع السياسي

تقدم أن الإسماعيليّة: هم المعتقدون بإمامة إسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام وبأولاده من بعد. ويقرر الشهرستاني: أنّهم اختلفوا في موته في حال حياة أبيه، فمنهم من قال: لم يمت، إلّا أنّ الإمام الصادق عليه السلام أظهر موته تقيّة من خلفاء بني العبّاس، وأنّه عقد محضراً وأشهد عليه عامل المنصور بالمدينة.

ومنهم مَن قال: موته صحيح والنصّ لا يرجع القهقرى، والفائدة في النصّ بقاء الإمامة في أولاد المنصوص عليه دون غيرهم.

فالإمام بعد إسماعيل، عندهم، هو محمّد بن إسماعيل، وهؤلاء يُقال لهم: «المباركيّة».

ثمّ منهم من وقف على محمّد بن إسماعيل، وقال برجعته، ومنهم من ساق الإمامة في المستورين منهم، ثمّ في الظاهرين القائمين من بعدهم، وهم (الباطنيّة).[1]

وبقطع النظر عن الحركات الإسماعيليّة المذكورة أوّلاً، والتي لم يكتب لها الدوام، فإنّ الباطنيّة الإسماعيليّة، التي أسسها ميمون القداح، وكان رائدها عبد الله بن ميمون ابنه، تعتبر من أهمّ روافد الفكر الإسلامي في القرنين الرابع والخامس. فقد كان أشهر مفكري وفلاسفة الإسلام، مثل: أبو ريحان البيروني، و ابن سينا، وعمر الخيام، من أتباع هذا المذهب، كما أنّ الدولة الفاطميّة، كانت تجسيداً لأوّل كيان سياسي شيعي اتّشح بالخلافة.

لكن المهمّ في الظاهرة الإسماعيليّة هو انطلاقها من حركة فكريّة تعتبر تركيباً من مجموعة من الاقتباسات الثقافية. **فقد امتزجت بعض معتقدات الهندوس في تأليه**

---

١. المصدر: ١٦٧ و١٦٨.

البشر مع بعض نظريّات الفلاسفة اليونانيّين، وتجارب الحركات المزدكيّة السرّية لتولّد تركيباً فكريّاً حاول أصحابه تحسينه وجعله مقبولاً جماهيريّاً، وبثّوه في رسائل عرفت بإمضاء أصحابها: **إخوان الصفا وخلّان الوفاء، وكانت توزع في شكل مناشير سرية في المساجد في القرن الثالث.**

وهكذا كانت الحركة الإسماعيليّة الباطنيّة أخطر انشقاق عرفه المحور الولائي الذي كان أنصاره يترقبون قيام إمامهم الثاني عشر، فعاجلهم عبيد الله، المتلقّب بالمهدي برفع راية الثورة وإدعاء المهدوية في إفريقية في بداية القرن الرابع. والذي سمح لدعاة الإسماعيليّة المنبثين في صفوف الشيعة بالتبليغ لدعوتهم، وجلب جميع الشيعة السياسويّين إلى صفوفهم، هو انحصار لقاء الشيعة بإمامهم في نوابه الخواص.

وكان أبرز دعاة الإسماعيلية **أبو عبد الله الصنعاني**، الذي أرسله عبيد الله من مقره السري في السلمية، إلى المغرب لتجنيد الشيعة وتعبئتهم وتهيئتهم؛ لتأسيس أوّل خلافة شيعيّة.

الخلافة الفاطميّة

بعد نجاح أبي عبد الله الصنعاني في جلب ولاء قبيلتي: **كتامة وصنهاجة**، بالمغرب، استقدم عبيد الله المتلقّب بالمهدي، إمام الإسماعيليّة المختفي في (السلميّة)[1] في الشام إلى إفريقيّة. وهنالك تأسّست دولة الخلافة العبيديّة التي تسمّت بالفاطميّة نسبة إلى فاطمة الزهراء عليها السلام. وأسسوا مدينة المهديّة لتكون عاصمة الخلافة. لكن أهل البلاد لم يلبثوا أن اكتشفوا فقدان الارتباط بين هذه الدولة الحديثة، والخط الولائي الشرعي.

وكان أوّل من اكتشف هذا الأمر أبو عبد الله الصنعاني نفسه، فأسرع عبيد الله المهدي إلى إعدامه. ولم يكتب الاستقرار لهذه الدولة الناشئة، فاضطر أحد أحفاد

---

١. هي الآن مدينة قريبة من حماة، وتتواجد فيها الطائفة الإسماعيلية، في تعايش كامل مع أهل السنة.

عبيد الله، المعزّ لدين الله لنقل عاصمة خلافته إلى مصر؛ فأسّس مدينة القاهرة، بعد سبعين سنة من تأسيس المهديّة سنة ٩٧٠ للميلاد.

وهناك شهدت هذه الدولة عزّها ومجدها واستمرّت على ذلك قرابة القرنين.[١]

٢. نظرة على التركيب العقائدي الإسماعيلي

تقدّم أن عقائد الإسماعيليّة، كانت تركيباً بين مجموعة من الاقتباسات الحضاريّة، وبعض العقائد الإسلاميّة. وقد كانت الصياغة الفلسفيّة لهذا التركيب هي الإطار المعرفي العام الذي يميّز هذه العقائد عن معتقدات الشيعة الإماميّة المعتمدة آنذاك على النصوص العقائديّة المأخوذة من أئمّة أهل البيت عليهم السلام. أمّا الصياغة الفلسفيّة لعقائد الإماميّة، فقد أشرنا في المبحث السابق إلى تأخرها الزمني، فلا مجال إذاً للخلط بين البنائين الفلسفيّين. فعقائد الإسماعيليّة تبلورت قبل نضج الفكر الفلسفي المشائي الإسلامي بأكثر من قرن، بينما تأخّرت الصياغة الفلسفيّة لعقائد الإماميّة أكثر من قرن عن هذا النضج.

وفي هذا البحث، نريد أن نتعرّف باختصار على التركيب العقائدي الإسماعيلي، كما قرره عبد الكريم الشهرستاني، وهو المعاصر للدور الثاني من الدولة الفاطميّة، دور انقسام الحركة الإسماعيليّة، وانشقاق الحسن بن الصباح القمّي بعد تحوّله من التشيّع الإمامي إلى الباطنيّة الإسماعيليّة.

عقيدتهم في الإمامة

... قد ذكرنا أن الإسماعيليّة امتازت عن الموسويّة وعن الاثنى عشريّة بإثبات الإمامة لإسماعيل بن جعفر، وهو ابنه الأكبر المنصوص عليه في بدء الأمر.

قالوا: ولم يتزوّج الصادق (رضي الله عنه) علّى أمة (أم إسماعيل) بواحدة من النساء، ولا تسرّى بجاريّة، كسنّة رسول الله صلى الله عليه وآله في حقّ خديجة (رضي الله عنها)

---

١. *تاريخ ابن خلدون*: ٣١/٤ وما بعدها.

وكسنّة علي (رضي الله عنه) في حقّ فاطمة (رضي الله عنها)، وقد ذكرنا اختلافاتهم في موته في حال حياة أبيه.

فمنهم من قال: إنّه مات...

وإنّما فائدة النصّ عليه انتقال الإمامة منه إلى أولاده خاصّة، كما نص موسى على هارون عليه السلام، ثمّ مات هارون في حال حياة أخيه.

وإنّما فائدة النصّ انتقال الإمامة منه إلى أولاده، فإنّ النصّ لا يرجع القهقرى والقول بالبداء[1] محال، ولا ينصّ الإمام على واحد من أولاده إلا بعد السماع من أبائه والتعيين لا يجوز على الإبهام والجهالة.

ومنهم من قال: إنّه لم يَمت...

قالوا: وبعد إسماعيل محمّد بن إسماعيل السابع التّام، وإنّما تمّ دور السبعة به، ثمّ ابتدئ منه بالأئمة المستورين الذين كانوا يسيرون في البلاد سرًا ويظهرون الدعاة جهراً.[2]

قالوا: ولن تخلوَ الأرض قطُّ من إمام حيّ قائم؛ أمّا ظاهر مكشوف؛ وإمّا باطن مستور.

فإذا كان الإمام ظاهراً جاز أن يكون حجّته مستوراً، وإذا كان الإمام مستوراً، فلا بدّ أن يكون حجّته ودعاته ظاهرين... .[3]

عقيدتهم في باطن العدد

... وقالوا إنّ الأئمّة تدور أحكامهم على سبعة، سبعة كأيّام الأسبوع والسماوات السبع، والكواكب السبعة والنقباء تدور أحكامهم على اثنى عشر.

قالوا: وعن هذا وقعت الشبهة للإماميّة القطعيّة، حيث قرروا عدد النقباء للأئمّة، ثمّ بعد الأئمّة المستورين كان ظهور المهدي بالله، والقائم بأمر الله، وأولادهم نصّاً بعد نصّ على إمام بعد إمام... .[4]

---

١. خلافاً لما يعتقده الإماميّة، ويروون في ذلك عن الإمام الصادق عليه السلام عند وفاة إسماعيل ابنه: «ما بدا لله في شيء ما بدا له في إسماعيل.» *المسائل العكبرية* للمفيد: ٩٩/٦.

٢. وقد امتدت هذه الفترة من منتصف القرن الثاني إلى بداية القرن الرابع، حين تأسيس دولة العبيديين.

٣. *الملل والنحل*: ١٩١ و١٩٢.

٤. المصدر: ١٩١ و١٩٢.

عقيدتهم في الإلهيّات

...ثمّ إنّ الباطنيّة القديمة[1] قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنّفوا كتبهم على هذا المنهاج، فقالوا في الباري تعالى: إنّا لا نقول هو موجود، ولا لا موجود، ولا عالم، ولا جاهل، ولا قادر، ولا عاجز.

وكذلك في جميع الصفات، فإنّ الإثبات الحقيقي يقتضي شركة بينه وبين سائر الموجودات في الجهة التي أطلقنا عليه، وذلك تشبيه، فلم يكن الحكم بالإثبات المطلق، والنفي المطلق بل هو اله المتقابلين وخالق المتخاصمين والحاكم بين المتضادين.

ونقلوا في هذا نصّاً عن محمّد بن علي الباقر أنّه قال: «**لما وهب العلم للعالمين، قيل: هو عالم**. ولمّا وهب القدرة للقادرين، قيل: هو قادر، فهو عالم قادر بمعنى: أنّه وهب العلم والقدرة، لا بمعنى أنّه قام به العلم والقدرة، أو وصف بالعلم والقدرة، فقيل فيهم أنهم نفاة الصفات حقيقة معطلة الذات عن جميع الصفات.»

قالوا، وكذلك نقول في القدم: إنّه ليس بقديم ولا محدث، بل القديم أمره وكلمته والمحدث خلقه وفطرته، أبدع بالأمر العقل الأوّل الذي هو تامّ بالفعل ثمّ بتوسطه أبدع النفس التالي، الذي هو غير تامّ.

ونسبة النفس إلى العقل:

إمّا نسبة النطفة إلى تمام الخلقة، والبيضَ إلى الطير.

وإمّا نسبة الولد إلى الوالد، والنتيجة إلى المنتج.

وإما نسبة الأنثى إلى الذكر، والزوج إلى الزوج.

قالوا: ولما اشتاقت النفس إلى كمال العقل، احتاجت إلى حركة من النقص إلى الكمال، واحتاجت الحركة إلى آلة الحركة، فحدثت الأفلاك السماويّة وتحرّكت حركة دوريّة بتدبير النفس وحدثت الطبائع البسيطة بعدها. وتحرّكت حركة استقامة بتدبير النفس أيضاً فتركبت المركّبات من المعادن والنبات والحيوان والإنسان، واتّصلت النفوس الجزئيّة بالأبدان. وكان نوع الإنسان متميزاً عن سائر الموجودات بالاستعداد الخاصّ لفيض تلك الأنوار، وكان عالمه في مقابلة العالم كلّه.[2]

---

١. تمييزاً لهم عن جماعة الحسن بن الصباح، الذي أفردنا لعقائده موضعاً خاصّاً.

٢. تمييزاً لهم عن جماعة الحسن بن الصباح، الذي أفردنا لعقائده موضعاً خاصّاً.

عقيدتهم في النبوّة والوصاية والقيامة

وفي العالم العلوي عقل ونفس كلّي، فوجب أن يكون في هذا العالم عقل مشخّص هو كلّ وحكمة حكم الشخص الكامل البالغ، ويسمونه: الناطق، وهو النبيّ.

ونفس مشخَّصة، وهو كلّ أيضاً، وحكمه حكم الطفل الناقص المتوجه إلى الكمال، أو حكم النطفة المتوجهة إلى التمام، أو حكم الأنثى المزدوجة بالذكر، ويسمونه: **الأساس**، وهو الوصي.

قالوا: وكما تحرّكت الأفلاك والطبائع بتحريك النفس والعقل، كذلك تحرّكت النفوس والأشخاص بالشرائع بتحريك النبيّ والوصي في كلّ زمان دائراً على سبعة سبعة حتّى ينتهي إلى الدور الأخير ويدخل زمان القيامة، وترتفع التكاليف، وتضمحل السنن والشرائع.

إنّما هذه الحركات الفلكيّة والسنن الشرعيّة لتبلغ النفس إلى حال كمالها، وكمالها بلوغها إلى درجة العقل، واتّحادها به ووصولها إلى مرتبته فعلاً.

وذلك هو القيامة الكبرى فتنحل تراكيب الأفلاك والعناصر والمركبات، وتنشق السماء وتتناثر الكواكب وتبدل الأرض غير الأرض، وتطوى السماء كطي السجل للكتاب المرقوم.

وفيه يحاسب الخلق ويتميّز الخير عن الشرّ والمطيع عن العاصي، وتتّصل جزئيات الحقّ بالنفس الكلّي وجزئيّات الباطل بالشيطان المُضِل المُبطِل، فمن وقت الحركة إلى وقت السكون هو المبدأ، ومن وقت السكون إلى ما لا نهاية له هو الكمال.[١]

عقيدتهم في باطن الشرائع

ثمّ قالوا: ما من فريضة وسنّة، وحكم من الأحكام الشرعيّة، من بيع وإجارة وهبة ونكاح وطلاق وجراح وقصاص وديّة، إلاّ، وله وزان من العالم عدداً في مقابلة عدد وحكماً في مطابقة حكم. فإنّ الشرائع عوالم روحانيّة أمريّة والعوالم

---

١. المصدر: ١٩١ و١٩٢.

شرائع جسمانيّة خلقيّة، وكذلك التركيبات في الحروف والكلمات على وزان التركيبات في الصور والأجسام والحروف المفردة، نسبتها إلى المركّبات من الكلمات كالبسائط المجردة إلى المركبات من الأجسام. ولكلّ حرف وزان في العالم وطبيعة يخصّها، وتأثير من حيث تلك الخاصيّة في النفوس.

فعن هذا صارت العلوم المستفادة من الكلمات التعليميّة غذاء للنفوس كما صارت الأغذيّة المستفادة من الطبائع الخلقيّة غذاء للأبدان، وقد قدّر الله تعالى أن يكون غذاء كلّ موجود ممّا خلق منه، فعلى هذا الوزان صاروا إلى ذكر أعداد الكلمات والآيات.

وأنّ التسميّة مركّبة من سبعة واثني عشر وأن التهليل مركب من أربع كلمات في إحدى الشهادتين وثلاث كلمات في الشهادة الثانية، وسبع قطع في الأولى، وستّ في الثانية، واثنى عشر حرفاً في الأولى، واثنى عشر حرفا في الثانية.

وكذلك في كلّ آية أمكنهم استخراج ذلك ممّا لا يعمل العاقل فكرته فيه إلا ويعجز عن ذلك خوفاً من مقابلته بضدّه، وهذه المقابلات كانت طريقة أسلافهم، قد صنّفوا فيها كتباً ودعوا الناس إلى إمام في كلّ زمان يعرف موازنات هذه العلوم، ويهتدي إلى مدارج هذه الأوضاع والرسوم.[1]

انشقاق الحشّاشين

بعد دخول الحسن بن الصباح القمّي، وقد كان إمامي المذهب، إلى التشيّع الباطني الإسماعيلي، سافر إلى مصر مركز الدعوة الإسماعيليّة وعاصمة خلافتهم. ولم يلبث أن ظهر الشقاق والنزاع في الأسرة الحاكمة، وانشق الحسن بن الصباح عن الدعوة بعد أن صاغ نظريّة معدّلة عن عقائد الباطنيّة، ولجأ إلى العمل السرّي لنشر دعوته، وإلى الاغتيال لتصفية خصومه. وقد اشتهرت جماعته باسم **الحشّاشين** لتناولهم الخشخاش وغيره من المواد المخدرة.

---

١. المصدر.

وقال عنهم الشهرستاني:

ثمّ إنّ أصحاب الدعوة الجديدة تنكّبوا هذه الطريقة حين أظهر الحسن بن محمّد بن الصباح دعوته، وقصر على الإلزامات كلمته واستظهر بالرجال وتحصن بالقلاع، وكان بدء صعوده على قلعة **الموت** في شهر شعبان سنة ثلاث وثمانين وأربعمائة. وذلك بعد أن هاجر إلى بلاد إمامه، وتلقّى منه كيفيّة الدعوى لأبناء زمانه، فعاد ودعا الناس أوّل دعوة إلى تعيين إمام صادق قائم في كلّ زمان.

وتمييز الفرقة الناجيّة عن سائر الفرق بهذه النكتة، وهي: **أنّ لهم إماماً وليس لغيرهم إمام.**[١]

البحث الرابع والعشرون

إشارات حول الغلوّ وعلاقتها بالصراع السياسي

العمل السرّي والغلوّ

ليس هناك ارتباط علّي بين سرّية أيّ دعوة وسقوطها في الغلوّ والتطرّف، إلا أنّ اقتضاء السريّة للكثير من دواعي الغلوّ والتطرّف أمر ثابت لا غبار عليه، ويبقى المدار على وجود المانع وعدمه.

من هنا لا بدّ من الحذر من تعميم السببيّة بين السرّية والغلوّ، وفي هذا البحث سوف نرى من خلال بعض الأمثلة التاريخيّة الهامّة، أنّ عامل السياسويّة جزء علّة قوي التأثير دائماً.

تعريف الغلوّ ومظاهره الأولى

يستعمل لفظ الغلوّ للدلالة على: **عدد كبير من مصاديق التطرّف العقائدي التي تجتمع تحت عنوان المبالغة الشديدة في شأن رجل، فتتراوح أنواع الغلوّ من نسبة**

---

١. المصدر.

النبوّة إلى شخص عادي، وإلى نسبة الربوبيّة لأحد الأئمّة، مروراً بنسبة بعض صفات الألوهيّة كالخلود.

والحقيقة أنّ هذا النوع الأخير من الغلوّ هو أوّل مصاديقه ظهوراً في تاريخ الإسلام. لكنّ أخطر أنواع الغلوّ وأشدّه تأثيراً في الثقافة الإسلاميّة هو نسبة الألوهيّة والخالقيّة إلى أئمّة أهل البيت عليهم السلام، رغم تغليظهم في الزجر عن ذلك.

فقد ادّعى كثير من الغلاة تأليه الأئمّة، أو حلول الروح الإلهيّة فيهم، فكان من ردّهم على هذه الدعوى قول الإمام الصادق عليه السلام:

«لعن الله! من أزالنا عن العبوديّة لله الذي خلقنا، وإليه مآبنا ومعادنا وبيده نواصينا».[١]

وقد قال الإمام الصادق عليه السلام ردّا على أحد الغلاة الذين نسبوا إليه الخالقيّة: «كذب عليَّ، عليه لعنة الله! والله، ما من خالق إلّا الله وحده لا شريك له، حقّ على الله أن يذيقنا الموت، والذي لا يهلك هو الله، خالق وبارئ البريّة».[٢]

ظهور الغلوّ بين المسلمين

تُجمع كتب التاريخ على أنّ أوّل من غلا في الإسلام كان الصحابي عمر بن الخطّاب، كما مرّ في التمهيد. فقد ظهر هذا النوع الأخير من الغلوّ مبكّراً جدّا، منذ ساعة وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله. وفي نفس تلك الظروف ظهر تكذيب بموت النبيّ انتهى بأصحابه إلى الردّة. وهم بنو عبد القيس[٣] ـ قوم من اليمن ـ لمّا بلغهم نبأ وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله.

وقد كانت خصال أمير المؤمنين علي عليه السلام فتنة لبعض الذي عجزوا عن تعقل تنزّه الإمام عن الدنيا وإعراضه عن طلبها، مع قدرته على ذلك. فزلّت أقدامهم إلى المهلكة

---

١. *رجال الكشي*: ٢/ ٤٨٩، ح ٤٠٠.

٢. المصدر: ٢/ ٤٨٨، ح٣٩٨.

٣. *تاريخ الطبري*: ٣٠٢/٣، قصّتهم مع سيّدهم الجارود.

العظمى واعتقدوا ما اعتقده بعض النصارى في نبيّ الله عيسى بن مريم عليه السلام.

فوجه الشبه كان عظيماً، ونفوسهم كانت مأنوسة بالتمثيل، وعقولهم معطّلة عن البرهان ومكبّلة بالأهواء والأوهام. وهذا ما وقع لطوائف كانوا من الشيعة.

ثمّ غلوا، فقال بعضهم بألوهيّة: **عليّ بن أبي طالب والأئمة** عليهم السلام من بعده. ومنهم مَن قال: **بنبوّته، وتناسخ الأرواح.**

وقال طائفة منهم بألوهيّة: أبي الخطّاب، محمّد بن أبي زينب مولى بني أسد. وقالت طائفة بنبوّة: المغيرة بن سعيد مولى بني بجيلة، وبنبوّة أبي منصور العجلي، وبزيغ الحائك، وبيان بن سمعان التميمي وغيرهم.[1]

أولى الفرق الغاليّة

لقد ظهرت بعض الحركات الغاليّة في أثناء الفتنة الكبرى وما بعدها، فكان النصف الثاني من القرن الأوّل مسرحاً لظهور شتى الدعوات التي يصدق عليها عنوان. **الغلوّ بشكل أو بآخر وأشهرها: السبئيّة والكيسانيّة.**

ويبقى علينا توضيح القول في الأولى، ونلخصه في هذه الأسطر، اقتباساً عن التحقيق الفريد الذي تركه لنا المرحوم العلاّمة مرتضى العسكري.[2]

من الراجح أنّ وجود رجل دعا بدعوة الغلوّ في الإمام علي عليه السلام، يُقال له: عبد الله بن سبأ. حقّ، وليس بباطل، وإن كان نسب هذا الرجل الذي يدّعي المؤرّخون أنه يهودي قد أوحى للكثيرين بأساطير تنسجم مع ما اعتاد به المسلمون من مؤامرات تحاك على أيدي من دخل في الإسلام ظاهريّاً، ودون إيمان من اليهود أو النصارى.

وقد أشار الطبري إلى ابن سبأ باسم ابن السوداء.[3]

---

١. الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٢/ ١١٤؛ وقد فصل الشهرستاني الكلام في بعضهم، كالبيانيّة وهم أتباع بيان بن سمعان؛ راجع: *الملل والنحل*: ١/ ١٥٢.

٢. *عبد الله بن سبأ*: ١٧١/٢ و١٧٢.

٣. راجع النصّ الوارد في أسئلة بحوث التمهيد.

فيعتقد بعض المعاصرين أنّ وجود ابن سبأ، وبعض ما ينسب إليه على نحو الإجمال قد ثبت عن الأئمّة من أولاد علي عليهم السلام بأسانيد معتبرة، منها ما ورد عن الإمام محمّد الباقر عليه السلام:

«إنّ عبد الله بن سبأ كان يدّعي النبوّة، ويزعم أنّ أمير المؤمنين عليه السلام هو الله... تعالى الله عن ذلك علوّا كبيراً.

فبلغ ذلك أمير المؤمنين عليه السلام، فدعاه وسأله فأقرّ بذلك، وقال: نعم، أنت هو، وقد كان ألقى في روعي أنّك أنت الله، وأنّي نبيّ... فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: ويلك! قد سخر منك الشيطان، فارجع عن هذا، ثكلتك أمّك! وتب! فأبى؛ فحبسه واستتابه ثلاثة أيّام، فلم يَتُب، فأحرقه بالنار».[1]

لكن هذه الرواية تقبل المناقشة، فالإحراق بالنار ليس حدّاً معروفاً للكافر، ومن غير المعقول أن يتجاوز الإمام حدّا من حدود الله، دون أن يتحوّل ذلك إلى تشنيع.

وقد ذهب المحقّق العسكري إلى إنكار أصل وجود ابن سبأ، مشكّكاً في جميع المصادر التي تحدّثت عنه.

والحقيقة أنّ أصل وجود هذا الرجل راجح إلّا أنّ الدور الخطير الذي نسبه إليه أشهر المؤرّخين مثل **الطبري** الذي يكني عنه بابن السوداء، في أحداث الفتنة، هو الذي يستعصي على العقل قبوله: فهل يعقل أن يكون كلّ الصحابة سذّجاً حتّى يوقع الفتنة بينهم ابن سبأ؟

ولكن هذا الموضوع خارج عن مجالنا هذا، ويبقى من الثابت أنّ الظاهرة السبئيّة هي التي فتحت الباب أمام أخطر أنواع الغلوّ، وهو نسبة الربوبيّة إلى الأئمّة عليهم السلام.

الدعوات السريّة وتطوّر الغلوّ في القرن الثاني

نظراً لخطورة بعض حالات الغلوّ، على تراث أهل البيت عليهم السلام، لا يمكن أن نمرّ على هذه الظاهرة دون الإشارة إلى بعض فرقها، رغم انقراض أكثرها بموت أصحابها.

---

١. *رجال الكشي*: ١/١٧٠، ١٧٤ و٣٢٣.

والحقيقة أنّ هذه الظواهر كانت تقض مضاجع أئمّة أهل البيت﴿ع﴾ اللذين اشتهروا بلعن أصحابها.

وكانت تنتعش في ظروف السرّية والتخفي في معظم الأحيان. والحقيقة أنّه لولا الأخبار التي وردت عن أئمّة أهل البيت﴿ع﴾ في لعن الغلاة والتحذير من انحرافاتهم، لاندرست آثار معظمهم وبادت من ذاكرة التاريخ.

المُغيريّة

المُغيريّة هم أصحاب المُغيرة بن سعيد العجلي، الذي صحب الإمام الباقر﴿ع﴾، ثمّ أبعده الإمام؛ لكونه كذّاباً مبتدعاً. وقد قال فيه الإمام الصادق﴿ع﴾:

«كان المغيرة بن سعيد يتعمّد الكذب على أبي، ويأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه المتسترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعوها إلى المغيرة، فكان يدسّ فيها الكفر والزندقة، ويسندها إلى أبي ثمّ يدفعها إلى أصحابه ويأمرهم أن يبثّوها في الشيعة، فكلّ ما كان في كتب أصحاب أبي من الغلوّ، فذالك ما دسّه المغيرة بن سعيد في كتبهم».[١]

الخطّابيّة

الخطّابية هم أصحاب أبي الخطّاب، محمّد بن أبي زينب الأجدع الأسدي.

وقد زعم أبو الخطّاب أنّ الأئمّة أنبياء، ثمّ آلهة. وقال بإلهيّة: جعفر بن محمّد، وإلهيّة آبائه (رضي الله عنهم) وهم أبناء الله وأحباؤه. والإلهيّة نور في النبوّة، والنبوّة نور في الإمامة، ولا يخلو العالم من هذه الآثار والأنوار.

وزعم أنّ جعفراً﴿ع﴾ هو الإله في زمانه، وليس هو المحسوس الذي يرونه، ولكن لما نزل إلى هذا العالم لبس تلك الصورة، فرآه الناس فيها. ولمّا وقف عيسى بن موسى

---

١. *رجال الكشي*: ٢/ ٤٨٩، ح٤٠١.

صاحب المنصور على خبث دعوته، قتله بسبخة الكوفة وافترقت الخطابيّة بعده فرقاً... .[١] ويروى عنهم أنهم أباحوا شهادة الزور.[٢]

نقل المحدث النوري بسنده عن عمران بن علي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لعن الله أبا الخطاب، [ولعن الله من قتل معه] ولعن الله من بقي منهم، ولعن الله من دخل قلبه رحمة لهم».[٣]

وتكمن أهميّة الخطابيّة في كثرة ما دسوه من أحاديث مكذوبة على الإمام الصادق عليه السلام، وقد أنكرها الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام في رواية مشهورة عن يونس بن عبد الرحمن، كما سيأتي.

السرّية والسياسويّة والغلوّ الزيدي

لعلّه قد يبدو غريباً أن ينسب الغلوّ إلى الزيديّة، فقد مرّ أنّ منهجهم الثوري قد فرض عليهم منهجاً توفيقياً في العقائد. ومن ناحية نظريّة فإنّ التوفيقيّة تكون واقية من الوقوع في الغلوّ. لكنّ سعة مفهوم الغلوّ خرقت هذه القاعدة العامّة، وكان الطابع السرّي للعمل الثوري مقتضياً لنوع من الانحراف السياسوّي، لا شكّ في اندراجه تحت عنوان الغلوّ.

وفي الأسطر الآتية شواهد على ما نقول.

أشهر غلاة الزيديّة

هم الجاروديّة أتباع أبي الجارود زياد بن المنذر، ولقبه سرحوب، لقّبه به الإمام الباقر عليه السلام. وفسّر ذلك بأنّ سرحوباً شيطان أعمى يسكن البحر، وكان أبو الجارود أعمى.

---

١. *الملل والنحل*: ١/ ١٧٩ و ١٨٠.

٢. *المبسوط*: ٧/ ٢٧٨.

٣. *مستدرك الوسائل*: ١٢/ ٣١٨ و ٣١٩.

وله تفسير قرآن زعم نسبته إلى الإمام الباقر عليه السلام.[1]

وقد توفّي أبو الجارود سنة ١١٨هـ أيّ قبل ثورة إمامه زيد الشهيد. ولا يبدو أنّه قد كان لإمامه عليه تأثير في توجيه عقيدته. وتعتقد الجاروديّة: بأنّ الحلال والحرام هو ما عند أهل البيت عليهم السلام صغيرهم وكبيرهم.[2]

وستأتي الإشارة إلى أهميّة خلفية الاعتقاد بالتسويّة في العلم عندهم.

ووجه الأهميّة في الدعوة الجاروديّة: أنّها تشكّل البعد العقائدي الأكثر انتشاراً بين أتباع الشهيد زيد الذي قتل، تاركاً أتباع أبي الجارود يملؤن الفراغ من بعده في عرض الإمام الصادق عليه السلام. فاجتذبت الجاروديّة كلّ الشيعة الثوريّين وانتشرت دعوتهم في المناطق الجبليّة الوعرة، من بلاد الإسلام كطبرستان واليمن، بل إنّ الشيخ المفيد يحصر زيديّة اليمن فيهم قائلا: **وليس باليمن من فرق الزيديّة غير الجاروديّة، وهم بصنعاء وصعدة وما يليها.**[3]

والأهمّ من ذلك هو انتشار أحاديث الجاروديّة في كتب الشيعة. وقد قال ابن الغضائري في ذلك: حديثه ـ أيّ: أبي الجارود ـ في أصحابنا أكثر منه في الزيديّة.[4]

الجاروديّة وتكفير الشيخين

تقدّم أنّ من أهمّ ما ميز دعوة زيد الشهيد، رفضه البراءة من الشيخين؛ لاستصلاح أصحابه، والبراءة أخف منّ التفكير بلا إشكال، مع هذا فقد نسب إلى الجاروديّة تكفير الشيخين، وليس فقط البراءة منهما، وهذا ـ إن صحّ نسبته إلى جميعهم ـ يدلّ على ذهابهم في الغلوّ أشواطاً أبعدتهم عن مقاصد دعوة زيد الشهيد، وحكمت عليهم بالانزواء في أطراف البلاد.

---

١. *المسائل الجارودية*: ١٧.

٢. *قاموس الرجال*: ٢٤٨/١١.

٣. *المسائل الجارودية*: ١٢.

٤. *قاموس الرجال*: ١١/ ٢٤٨.

وقد قرّر الشهرستاني نزعتهم التكفيريّة قائلاً:

زعموا أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله نصّ على علي عليه السلام بالوصف دون التسمية، وهو الإمام بعده والناس قصروا، حيث لم يتعرّفوا الوصف، ولم يطلبوا الموصوف، وإنّما نصّبوا أبا بكر باختيارهم؛ فكفروا بذلك.

وقد خالف أبو الجارود في هذه المقالة إمامه زيد بن علي، فإنّه لم يعتقد هذا الاعتقاد... .[1]

سبب القول بالتسويّة في العلم

يمكن تفسير قول الجاروديّة بالتسويّة في العلم بين أهل البيت عليهم السلام، **بالخوف من اللوازم السياسيّة للقول بالتفاوت والتفاضل بينهم، حيث إنّ ذلك يصطدم مع تسليمهم بعدم تعين الإمامة، بل كونها للمتلبس بالقيام والثورة دون غيره.**

فإنّما قالوا بهذا؛ لأنّهم قد سلموا بأنّ الإمامة صارت في آل البيت عليهم السلام فهم فيها سواء، وإنّما تجب الطاعة لمن أظهر نفسه، وقام بالسيف، فإذا لم يقولوا بأنّهم في العلم سواء فسوف يرفعون درجة بعض منهم على البعض الآخر، فتكون الإمامة في أعلاهم منزلة فينتقض قولهم الأوّل أنّ الإمامة فيهم جمعاً على السواء.

قد يقال هنا أن التوجيه المذكور لسبب التسوية بين أهل البيت عليهم السلام في العلم غير تام، لأن اللازم المشار إليه غير لازم. فمقولة جواز تقدّيم المفضول على الفاضل التي اقتبستها الزيديّة من أهل الاعتزال كفيلة برد الملازمة. والحقيقة أن هذه المسألة تحتاج إلى تحقيق تاريخي حول السبق الزمني لأيّ من النظريتين التسوية أو تقديم المفضول، والراجح عندنا من مطالعة ما توفر من المصادر هو سبق الدعوة الجاروديه، بأكثر من عقد من الزمن، على تبلور مقولات أهل الاعتزال. ومن هنا جاز التوجيه المتقدّم.

---

١. *الملل والنحل*: ١/ ١٥٧ و١٥٨.

البحث الخامس والعشرون

الاستفادة السلطويّة من ظاهرة الغلوّ

تحصّل من جميع ما تقدّم: أنّ وقوع حركة الانشعاب والانشقاق العقائدي التي ولّدت الفرق الإسلاميّة في منطقة التقاطع بين حركتي التاريخ السياسي وتكامل البحث العقائدي، جعل كلّ عقيدة متطرّفة معرّضة للتحوّل إلى أداة سلطويّة؛ أمّا معارضة، أو حاكمة.

وما يصدق عن التطرّف ـ بوجه عامّ ـ صادق على الغلوّ من باب أولى وأحرى.

وفي خاتمة هذا الباب إشارات وشواهد على هذه الحقيقة.

١. الغلوّ والباطنيّة السلطويّة

إنّ لقب الباطنيّة، وإن اشتهرت به الإسماعيليّة أكثر من غيرها، لقب جامع لكلّ الفرق التي عمدت إلى مخالفة ظواهر الكتاب العزيز وابتداع معاني باطنيّة تحت شعار التأويل.

والحقيقة أنّ هذا العنوان المشترك لا ينفكّ عن معظم أنواع الغلوّ؛ لأن المغالي يلجأ إلى التأويل الباطني، أو إلى التطبيق المنافي للعرف اللغوي العامّ.

أمّا الآراء التأويليّة؛ فعمدتهم فيها أهواؤهم الفاسدة وأذواقهم المنحرفة، فكلّ طائفة تنتزع من الباطن ما يلائمَ معتقداتها وينصر مقولاتها. وقد يكون الاستظهار الشاذ أحد مصاديق التأويل الباطني.

فهذا بيان بن سمعان مثلاً يكتشف اسمه في قوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ...﴾.

ولا شكّ أنّ مثل هذا التأويل للقرآن الكريم لا يمكن أن ينتج عن سذاجة صاحبه، بل هو ينمّ عن خبث طوية وعن طموح سياسي تجاوز حدّ السياسويّة المتعارفة، ليصل إلى حدّ الانتهازية السلطويّة التي يعبّر عنها في عصرنا **بالماكيافيليّة**.

هكذا نجد أنّ قسماً كبيراً من الغلوّ تحرّكه دوافع سلطويّة، وقد أشرنا إلى ما وقعت فيه بعض الزيديّة، وهي ليست من الباطنيّة المتعارفة، والأخطر من ذلك اقتران التأويل

والغلوّ بسريّة العقيدة وإدعاء حيازة الباطن والحقيقة دون بقيّة المسلمين.

فمثل هذا الادعاء يفتح المجال أمام شتى أنواع التوظيف السلطوي للغلوّ.

وأفضل نموذج لهذه الظاهرة الدعوة الإسماعيليّة وما انّشق عنها من الفرق الغاليّة وأشهرها القرامطة.

الإسماعيليّة وتطوّر العقيدة الباطنيّة

تقدّم أنّه من ناحية تاريخيّة، قد غلب لقب الباطنيّة على الإسماعيليّة الذين قالوا بإمامة إسماعيل بن جعفر الصادقعليه السلام؟ لأنّهم اعتمدوا في التعامل مع النصوص أصلاً عندهم، يقول: **لكلّ ظاهر باطن، ولكلّ تنزيل تأويل** فهم يتّبعون الباطن والتأويل، وهو عندهم السرّ الذي لا يدركه إلّا الإمام والمرشد الكامل عندهم.

وقد اتّضحت أوجه الاستفادة السلطويّة من هذا الغلوّ في مرحلتي الدعوة السرّية وبناء الدولة.

غلوّ القرامطة وملامح الانشقاق الديني

تعتبر حركة **القرامطة** من أخطر الانحرافات التي عرفتها الدعوات الباطنيّة الغاليّة في التاريخ الإسلامي، لا فقط من حيث عقائدها، بل من حيث نجاحها في تأسيس دولة استمرّت قرابة قرنين وتركت آثاراً لا تمحى في ذاكرة المسلمين، ورغم اشتهار نسبة القرامطة إلى التشيّع الباطني، فإنّ التحقيق يثبت أنّهم أسّسوا ديناً جديداً ليكون ديناً رسميّاً لدولتهم، وليس من الإنصاف إلحاقهم بأيّ مذهب من المذاهب المعروفة.

وقد اخترنا للتعريف بهذه الظاهرة نصّاً مختصراً عن ابن خلدون المعروف بعدائه الصريح للباطنيّة عموماً.

ونقدّم لهذا النصّ بالإشارة إلى أنّ القرامطة كانوا قد ظهروا في بداية عهدهم

كحركة منشقّة عن الإسماعيليّة، وهذا ما يؤكّده الكاتب الإسماعيلي المعاصر مصطفى غالب، الذي تنكّب أصعب الطرق حينما حاول الدفاع عنهم بدلاً عن البراءة منهم.[١]

يقول ابن خلدون:

كان ابتداء أمر القرامطة ـ فيما زعموا ـ أنّ رجلاً ظهر بسواد الكوفة سنة ثمان وسبعين ومائتين، يتّسم بالزهد، وكان يدعى قرمط، وزعم أنّه داعية لأهل البيت عليهم السلام للمنتظر منهم، فقبض عليه الهيصم عامل الكوفة وحبسه، ففرّ من حبسه. وزعم أنّ الإغلاق لا يمنعه، ثمّ زعم أنّه الذي بشر به أحمد بن محمّد بن الحنفيّة، وجاء بكتاب تناقله القرامطة فيه بعد ـ البسملة ـ يقول الفرح بن عثمان من قرية نصرانة: إنّه داعية المسيح، وهو عيسى، وهو الكلمة، وهو المهدي، وهو أحمد بن محمّد بن الحنفيّة، وهو جبريل...

وعرف أنّ الصلاة أربع ركعات قبل طلوع الشمس، وركعتان قبل غروبها، وأنّ الأذان بالتكبير في افتتاحه، وشهادة التوحيد مرتين، ثمّ شهادة بالرسالة لآدم، ثمّ نوح، ثمّ إبراهيم، ثمّ عيسى، ثمّ محمّد صلوات الله عليهم، ثمّ لأحمد بن محمّد بن الحنفيّة.

والقبلة بيت المقدس، والجمعة يوم الاثنين، ولا يعمل فيه شيء...

والصوم مشروع يوم المهرجان والنيروز. والنبيذ حرام، والخمر حلال، والغسل من الجنابة كالوضوء، ولا يؤكل ذو ناب، ولا ذو مخالب. ومن خالفهم وحارب وجب قتله، وإن لم يحارب أخذت منه الجزيّة، انتهى.

إلى غير ذلك من دعاوى شنيعة متعارضة يهدم بعضها بعضاً، وتشهد عليهم بالكذب، وهذا الفرح بن يحيى الذي ذكّر هذا أوّل الكتاب إنّه داعية القرامطة يلقّب عندهم، بـ: **ذكرويهِ بن مهرويه**.

ويقال: إنّ ظهور هذا الرجل كان قبل مقتل صاحب الزنج، وإنّه سار إليه على الأمان، وقال له: إنّ ورائي مائة سيف، فتعال نتناظر فلعلنا نتّفق ونتعاون.

---

١. القرامطة الذي حاول فيه تحسين صورتهم، ونفي الغلوّ عنهم.

ثمّ تناظرا فاختلفا وانصرف قرمط عنه، وكان يسّمى نفسه: **القائم بالحقّ**.

وزعم بعض الناس أنّه كان يرى رأي الأزارقة من الخوارج.[1]

إذا صحّ ما نسبه ابن خلدون إلى القرامطة من عقائد وشرائع، فلا شكّ في أننا أمام ظاهرة انشقاق ديني، لا انشعاب مذهبي.

ويؤيّد دعوى الانشقاق الديني وخروج القرامطة من الإسلام، تجاوزهم لجميع الخطوط الحمراء التي يتوقف أمامها الغلاة عادة، وهي المساس بما يجمع عليه المسلمون أنّه مقدّس: ففي إحدى حملاتهم على مكّة المكرمة، أخذوا الحجر الأسود وحملوه معهم إلى عاصمتهم هجر،[2] ولم يعيدوه إلى مكّة إلا إثر إصرار الخليفة الفاطمي، المعزّ لدين الله.

فلولا استهتارهم بالمقدّسات الإسلاميّة، لما جرؤوا على هذا الصنيع الذي تفوّق دلالته وكاشفيّته دلالة تكفير المسلمين وقتلهم.

هذه العقائد والأفعال ليست مجرّد انحرافات فكريّة عند بعض الأفراد.

فهي قد شكّلت مجموعة متماسكة من القيم الثقافيّة والاجتماعيّة، مكنت زعماء القرامطة من تأسيس دولة في شرقي الجزيرة العربيّة، استطاعت تهديد الخلافة العباسيّة مدت أكثر من قرنين.

ورغم نقمة الفاطميّين على القرامطة، فلم يتعرّضوا لدولتهم بشكل جدّي، ولعلّ ذلك؛ لأنّهم كانوا ألدّ أعداء الدولة العباسيّة، وبالتالي فهم حلفاء موضوعيون للفاطميّين.

وبهذا أمكن لخلافة القاهرة توظيفهم سياسيّاً واستراتيجيّاً ضدّ خلافة بغداد مدة قرنين من الزمن.

وليست ظاهرة القرامطة حالة فريدة من الانشقاق الديني الكامل، فقد توالت في التاريخ الإسلامي ظواهر الانشقاق عن الدين الإسلامي، وظهور الأديان المركبة

---

١. *العبر وديوان المبتدأ والخبر*: ٢٣٥/٣ و٢٣٦.

٢. يعترف بذلك حتّى المدافعون عنهم، مثل: مصطفى غالب.

الجديدة في شتّى أصقاع العالم، وامتد انتشار بعض هذه الأديان كلّما وجدت جهة سياسيّة تستفيد من هذا الانتشار، مثل: الديانة السيخيّة في الهند، والبهائيّة في إيران.

وأكثر هؤلاء لا يدّعون اليوم أنّهم مسلمون، وهم خارجون عن محل كلامنا.

٢. الاستبداد ومحاربة الغلوّ

قد تتحوّل جميع مظاهر التطرّف، والغلوّ بشكل خاصّ، إلى سلاح سياسي يدعم شرعيّة أيّ سلطة استبداديّة في المجتمع الإسلامي. وتزداد دوافع التوظيف السياسي للغلوّ عندما يتّصف بكونه خطراً خارجيّاً، أو خطراً على المسلّمات العقائديّة للناس.

ففي مثل هذه الظروف الدعائيّة التي تصل أحياناً إلى درجة الحرب النفسيّة، تتمّ تصفية كلّ الدعوات المعارضة واجتثاث جذورها، وإن لم تعترف بالغلوّ...

وفي تاريخنا الإسلامي نماذج معبّرة من هذا التوظيف الاستبدادي السلطوي لظاهرة الغلوّ، وأشهرها وأقدمها اتّهام جميع الشيعة بأنّهم يعتقدون ببعض ما يعتقد به الغلاة من شناعات.

والحقيقة أنّ مثل هذه الاتهامات لم يسلم منها حتّى مؤسّسو بعض المذاهب الفقهيّة الكبرى المعروفة، فقد تعرّضوا للتنكيل والتعذيب والقتل بسبب عدم استعدادهم لإضفاء الشرعيّة على الدولة العباسيّة، فاتّهموا بشتى الاتهامات، وأخطرها اشتهار نسبتهم إلى مذاهب بعض الغلاة.

وأبرز نموذج من هذا التوظيف السلطوي الاستبدادي للغلوّ هو اتّهام أبي حنيفة النعمان بن ثابت مؤسّس المذهب الفقهي المعروف باسمه، بأنّه من الغلاة الجاروديّة. وهو ما سوف يتوضّح في الباب اللاحق.

أسئلة للمراجعة والتعمّق

أسئلة المبحث الأوّل:

١. حسب رأيك لماذا أمكن القول بأنّ ثورة الإمام الحسين عليه السلام تنتسب إلى التشيّع الولائي، مع كونها ضمّت زهير بن القين الذي كان معروفاً بانتمائه العثماني؟وضحت (وهب) النصراني.

٢. حلّل وناقش: **كان للحركات الزيديّة دور كبير في تمييز التشيّع الولائي عن التشيّع السياسي، ومنع الالتباس بينهما.**

٣. هل يمكن أن تجتمع السياسويّة مع الرساليّة، والسلطويّة، مع الرساليّة والسلطويّة مع السياسويّة؟ كيف ذلك؟

٤. إلى أيّ حدّ نجحت الطائفيّة في احتواء التشيّع السياسي؟

٥. ما هي ملامح الغلوّ في عقائد الإسماعيليّة؟

٦. حلّل وناقش: **نجحت الحركة الإسماعيليّة في احتواء معظم الحائمين حول المحور الولائي الذين لم يسلّموا بالغيبة.**

أسئلة المبحث الثاني:

١. بالرجوع إلى تعريف الغلوّ، عين نسبته إلى التطرّف، ونسبة فكر الخوارج إلى كليهما.

٢. بالرجوع إلى تعريف الغلوّ، أوضح مظاهر الغلوّ في عقائد الفرق الآتية: المغيريّة، الخطّابيّة، الإسماعيليّة، الباطنيّة.

٣. هل يمكن لأيّ دعوة سرّية أن تعصم نفسها من الغلوّ؟ كيف؟

٤. ما هي خصوصيّة الغلوّ المنسوب إلى الزيديّة، وهل من الإنصاف نسبة الغلوّ إلى كلّ الزيديّة؟

٥. حلّل وناقش: **الاستفادة من الغلوّ وتوظيفه سياسيّاً سلاح ذو حدّين كثيراً ما ينقلب على صاحبه.**

٦. حلّل وناقش: **مذهب القرامطة نموذج من التركيب العقائدي والتشريعي، أفرزه الفراغ الثقافي الذي أحدثته هيمنة أهل الحديث على الساحة الفكريّة في القرن الثالث.**

٧. حلّل وناقش: **لا شكّ في أنّ أبا حنيفة النعمان كان شيعي المذهب، لكن استقلاله بالاجتهاد وانتسابه القديم إلى الجاروديّة مكّن الاستبداد العبّاسي منه، فأمكن التنكيل به دون إثارة ردود أفعال أو قلاقل، تتناسب مع مكانته العلميّة.**

الفصل الأوّل:

أُصول الفقاهة

أهمّ المحاور المرجعيّة

أوّلاً:

التأسيس الكلامي لأُصول الاستنباط

البحث السادس والعشرون

حول حجيّة الكتاب والسنّة

تقدّم في التمهيد، أنّ عصر الصحابة والتابعين قد شهد بروز عدّة محاور مرجعيّة، شكّل افتراقها وتباعدها التدريجي غطاء ثقافيّاً لمختلف الانشقاقات والانشعابات العقائديّة، لكن هذا التعدّد في الأقطاب المرجعيّة لم يَحُل دون تحقق بعض العمليات التجميعيّة التي كانت تلقائيّة في معظمها.

هكذا، لم يتخطَّ المجتمع الإسلامي المائة سنّة الأولى، وبالتحديد زمن خلافة عمر بن عبد العزيز، قبل أن يتشكّل تكتّل مرجعي جمع بعض أفراد محور المهاجرين والأنصار، وبعض أفراد المحور العشائري الأموي، وبعض المحاور الشخصيّة قصيرة العمر، مثل: المحور الزبيري، وقد اشترك المجتمعون في هذا التكتّل في الاختيار المرجعي العامّ المسمى: الاختيار الصحابي العمومي. وبقيد العمومي تخرج جميع المرجعيّات الصحابيّة الخاصّة التي تولّدت معها بعض الفرق الصغيرة، وكذلك يخرج المحور الصحابي العلوي، وهو محور الولاء للأمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ولورثة علمه من بعده.

١. الاختيار الصحابي العمومي وتعقيداته الأصوليّة

منذ تشكّل المرجعيّة الصحابيّة العموميّة، أصبح عنوان الجمهور ملازماً للاختيار الصحابي العمومي، رغم غياب أيّ إحصاء من شأنه أن يبرّر اختصاص أصحاب هذا الاختيار بعنوان الجمهور الذي يرادف الأكثريّة في اصطلاح القدماء.

وعلى أيّة حال فلا شكّ في أنّ المحور الصحابي العمومي كان أوسع المرجعيّات انتشاراً، وإن منعته كثرة المحاور المنافسة من إحراز أكثريّة مطلقة على الأغلب.

وقد كان لمحاولات الاندساس من قبل المحور العشائري الأموي، ثمّ العبّاسي، في هذا الاختيار الصحابي العمومي، دور تعييني في إضفاء صفة الشرعيّة السلطويّة عليه، رغم التناقض الصريح بين التوجهين.

ولكن دهاء السياسيين السلطويين منعهم من تفجير التناقض، فتكتموا عليه حتى لا تنكشف عورات النظام. وكان جزاء كلّ من سكت عن هذا التدليس إدراجه تحت عناوين سياسية وفاقية، مثل أهل الجماعة، في العهد الأموي،[١] وأهل السنّة والجماعة، بداية من منتصف القرن الثالث، كما قد عرفنا.

أما جزاء من رفض السكوت عن هذا التدليس الخطير، فكان التشويه والإقصاء، تحت عناوين متنوعة، ابتداء من الخوارج، وانتهاء بالغلو، والرفض، والباطنية.

ورغم التجاذب بين أهل الحديث والأشاعرة حول تمثيل استمرارية الاختيار الصحابي العمومي، بعد اختفاء المحور الجامع للسنة والعترة، فإنّه قلما أمكن لأحد هذين التيارين الانفراد بتمثيل الائتلاف العقائدي والفقهي المعروف باسم أهل السنّة والجماعة.

فقد مرّت فترة هيمن فيها الأشاعرة لم تستمّر أكثر من قرنين، وانتهت مع الحروب الصليبيّة، والغزو المغولي. ثمّ تلتها فترة هيمن فيها أهل التصوّف على الساحة الفكريّة،

---

١. بدأ استعمال هذه التسمية منذ "عام الجماعة"، الذي شهد صلح الحسن عليه السلام (٤١هـ).

ولم ينازعهم فيها إلّا التيار السلفي لأهل الحديث بزعامة ابن تيمية وتلاميذه وأتباعه، وأشهرهم ابن قيّم الجوزيّة. ثمّ دخل هذا الائتلاف مرحلة من الجمود انتهت بالأمّة إلى قرونها الوسطى التي استمرّت أربعة قرون، إلى أن ظهرت بوادر إحياء سلفي، تميّز بالتطرّف والنزعة التكفيريّة والأسلوب الدموي في فرض الدعوة، وعرف هذا التيار باسم الوهابيّة، نسبة إلى مؤسسه الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

واستهدفت الوهابيّة، الصوفيّة، والأشاعرة، وجميع أهل العقائد المعتدلة، ولكنّها لم تفلح في الاستئثار بزعامة ائتلاف أهل السنّة والجماعة؛ بل بقيت على هامشه معظم الأوقات.

لكن السمة الدائمة التي لازمت جميع الظواهر التي تداولت على الاستئثار بعنوان أهل السنّة والجماعة، هي التسليم بالاختيار الصحابي العمومي الذي كان من الإنصاف أن تتلقب به حصراً؛ إذ أنّه من الواضح أنّ هذه التيارات غير قادرة لوحدها على حفظ جماعة المسلمين، أو حفظ السنّة النبويّة الشريفة، وقد عرفنا كيف أن اجتماع القوى الفاعلة في بداية القرن الثاني على تشكيل محور جامع للسنة والعترة، استفاد من أجواء ضعف السلطة، قد حلّ هذه المشكلة مؤقتاً.

علاوةً على هذا، فإنّ صدق انطباق عنوان أهل السنّة والجماعة، بما هو العنوان الجامع للائتلاف العقائدي الفقهي الموالي لسلطة الخلافة العباسية، في مقابل الانشقاق الإسماعيلي والخلافة الفاطمية ودولة القرامطة، على بعض المدارس الفكريّة والفقهيّة الهامّة التي يزعم اندراجها تحت هذا العنوان، أمر مشكوك للغاية؛ بل سوف نرى أنّ التحقيق قد يؤدي إلى خلافه أحياناً. ومن أشهر موارد هذا الانتقاض بطلان نسبة كلّ من أبي حنيفة، ومالك، والشافعي (رضي الله عنهم) إلى العنوان السياسي المزيف المعروف بأهل السنّة والجماعة، مع تأكّد انتسابهم إلى محور السنة والجماعة الحقيقي، وهو المحور التابعي الثاني الذي مرّ الكلام عنه.

من هنا تتعيّن التسميّة التي اخترناها لتمييز هذا الائتلاف غير المتجانس عن المحاور المرجعيّة الأُخرى، وهي عنوان: **الاختيار الصحابي العمومي**. الذي لا يتناقض مع الانتساب إلى المحور الجامع للسنة والعترة.

أهمّ مشكلات الاختيار الصحابي العمومي

كان هذا الاختيار حاملاً لعدّة تعقيدات أصوليّة: فمن الصعب توجيه الاختلافات الشديدة بين الصحابة أنفسهم، وهي التي وصلت إلى حدّ النزاع الصريح حول دلالات بعض آيات القرآن الكريم. وممّا زاد في تعقيد الأمر، أنّ هذه الخلافات قد انتقلت من الآباء إلى الأبناء، ومن الصحابة إلى التابعين، ولم يسلم من هذه الطامّة العظمى إلّا القليل.[1]

وفي النصف الثاني من القرن الأوّل، ظهر جيل من المحدّثين من أهل الحفظ والدراية؛ ولكنّهم لم ينعموا بالحرّية السياسيّة التي تخولهم أخذ العلم من أعداء السلطة الأمويّة، أو ترويجه عنهم وباسمهم.

هكذا، برزت ظاهرة إرسال الحديث من قبل كبار الحفّاظ، لا لنسيان فيهم، بل خوفاً من السلطات الأمويّة التي كانت تنكّل بكلّ من لم يكن يلعن الإمام علياً عليه السلام فكيف بمن يروي عنه أو يحي سنته؟

وحيث أنّ الإمام علي عليه السلام طيلة فترة الخلفاء السابقين له، كان أهمّ رواة الحديث النبوي على الإطلاق وأوسعهم تأثيراً في الساحة الثقافيّة عموماً، فلنا أن نتساءل عمّا بقي بأيدي التابعين من أحاديث، بإمكانهم أن يؤسّسوا عليها فقههم.

فكان أمامهم خياران، لا ثالث لهما: إمّا إرسال الأحاديث، وإمّا تعويض الرواية الحرفية بحكاية السنّة العمليّة الشائعة.

---

١. في تفصيل جميع ظروف تطوّر الفقاهة عند جيل الصحابة وجيل التابعين؛ راجع: *أطوار الاجتهاد ومناهجه*، المجلّد الأوّل.

ومن هنا، برزت ظاهرة الاختلاف في السنن العمليّة، وسير الجيلين الأوّل والثاني على ألسن التابعين؛ ممّا ولّد مباني فقهيّة مختلفة بين أهمّ مراكز تواجد الفقهاء، وهي العراق، والمدينة، ثمّ مكّة.

المحصّلة

يتحصّل ممّا تقدّم: أنّ أولى التصدعات السياسية في الأمّة الإسلاميّة، قد كرّست قطيعة بين مختلف الفرق المنشعبة عنها حول مواضيع عقائديّة واختيارات أُصوليّة أساسيّة. وقد كان الموقف من الكتاب والسنّة: إثبات لحجيّتهما معاً، أو إثبات حجيّة أحدهما دون الآخر، أو في رسم حدود هذه الحجيّة، من أهمّ مواطن الاختلاف؛ بل إنّ الموقف من هذه المسائل كثيراً ما كان يشكّل الغطاء النظري للاختيارات العقائديّة بشتّى أنواعها.

ورغم أنّ جميع الفرق الإسلاميّة تدّعي، ردّ جميع أُصولها العقائديّة وفروعها الفقهيّة إلى كتاب الله، فإنّ طريقة التعامل مع القرآن الكريم، كانت دائماً محلّ نزاع بين المرجعيّات الثقافيّة المختلفة.

وفي بحوث هذا الباب، نريد توضيح الأصل الأوّل لهذه الاختلافات، والخطوط التي تفرّعت عنه، كمقدّمة طبيعيّة لوضع الاختلافات الفقاهيّة في إطارها الأصولي؛ ومن ثمّ، تحديد ملامح إطارها الكلامي العامّ.

٢. حجيّة الكتاب ودور المفسّرين الأوائل

لا يجاهر أحد، من الفقهاء المعروفين، برفض حجيّة الكتاب بالجملة، وإنّما هناك كلام كثير وجدل مستفيض في مسائل جزئيّة كحجيّة الظاهر وصغريات حجيّة النصّ. وقد ذهب بعض مؤرّخي الفكر الإسلامي إلى اعتبار جميع الأُصول التي اعتمدها الجيل الأوّل من الفقهاء بعد الصحابة، عائدة إلى أصل واحد هو كتاب الله.[١]

---

١. هو عبد الكريم الشهرستاني، *الملل والنحل*: ١٩٨ ـ ١٩٩.

حول انفراد الكتاب بالحجيّة

لا شكّ أنّ الكتاب كان ـ وما يزال ـ الأصل الأوّل في التشريع، وقد تطرّف بعض الصحابة الأوائل، كما تقدّم في التمهيد، في تخصيصه بالحجيّة مطلقاً. والذي يفرض نفسه هنا هو: سؤال عن معنى محوريّة أصل الكتاب، مع ما هو معروف عن الصحابة أنفسهم من اختلاف في تفسيره، بل حتّى في قراءاته.

من اختلاف القراءات إلى تعدّد التفاسير

ذكرت بعض المصادر التاريخيّة على أنّ عمليّة جمع القرآن وتدوينه وكتابة نسخه التي وصلت إلينا، لم تتمّ إلا في عهد الخليفة الثالث، وإن كانت قد بدأت بشكّل جدّي منذ عهد الخليفة الثاني.

وخلال عمليّة الجمع هذه اعترضت المسلمين مشكلة معقّدة، كادت تشقّ صفوفهم: إنّها تعدّد النسخ، مع بعض الاختلاف بينها. وقد كانت الاختلافات بين النسخ المدوّنة لبعض الآيات تتراوح من اختلافات يسيرة، قد يقال: إنّها ناتجة عن تصحيف إملائي،[1] كالاختلاف بين، ﴿مَالِكِ يوْمِ الدِّينِ﴾ و﴿مَلِكِ يوْمِ الدِّينِ﴾، إلى اختلافات أكثر عمقاً تمسّ مبدأ سلامة القرآن الكريم من الزيادة والنقصان.

وقد بلغت الاختلافات في عهد عثمان أوجهاً عندما أراد توحيد المصاحف كلّها، ومنع تداول النسخ التي لا تطابق النسخة المتّفق عليها. فاتّفق أنّ عبد الله بن مسعود، وهو من أجلّة الصحابة، وقد كان من القرّاء المفضّلين عند رسول الله ﷺ، كان عنده نسخة من القرآن الكريم تتضمّن زيادات صغيرة على النسخة القياسيّة المعتمدة. ورغم صغر حجم هذه الزيادات، إلّا أنّ بعضها كان له دلالة

---

١. يُدرس في محلّه من علم القراءات، أنّ هناك تفاسير أُخرى لهذه الاختلافات، وليس هنا محلّ الكلام فيها.

خطيرة من حيث قدحها المباشر في بعض اجتهادات الخليفة الثاني.[1]

فكان إصرار عبد الله بن مسعود على الاحتفاظ بمصحفه، وإصرار الخليفة عثمان على حرمانه منه، من أشهر الخلافات في زمانه.

علاوةً على هذا، فرغم ما تقدّمت الإشارة إليه من منع تدوين الحديث، فقد راج الاعتماد على الأحاديث النبويّة في تفسير آيات القرآن الكريم؛ فكان تفاوت المحدّثين في علمهم وضبطهم وأمانتهم، سبباً إضافيّاً في تفاوت التفاسير الأولى لآيات الذكر الحكيم.

فوجدت الحواشي الأساطيريّة المعروفة بالإسرائيليّات جنباً إلى جنب مع التفاسير الأمينة التي كان ينقلها أتباع المحور الولائي عن أهمّ منبع تفسيري على الإطلاق، وهو الإمام علي، وتلميذه الأبرز ابن عباس (رضي الله عنه).

وبعد استشهاد الإمام علي ومحاصرة سبطي رسول الله الحسن والحسين، انفرد عبد الله بن عبّاس حبر الأمّة، باعتلاء منصّة التفسير دون منازع، فأصبح ما تناقله عنه تلاميذه، ثمّ دوّن لاحقاً تحت اسم تفسير ابن عبّاس، أوّل تفسير معروف للقرآن الكريم.

مع كلّ ما تقدّم، لم يكن تفسير القرآن الكريم كافياً لحل جميع المشكلات المطروحة آنذاك. وبقي المتشبثون بالاختيار الصحابي العمومي محرومين من أهمّ مصدر تشريعي بعد القرآن الكريم، وهو: **السنّة النبويّة الصحيحة المكتوبة**.

٣. حجيّة السنّة بعد منع تدوين الحديث

أمام منع تدوين الحديث، انقسم المسلمون إلى فريقين:

الأوّل: متعبّد بتحريم الخليفتين الأوّل والثاني، الذين قبلا أن يقتصر تداول الحديث الشريف على النقل الشفوي.

---

١. جاء في العديد من التفاسير، وآخرها *تفسير مخلوف* في تفسير سورة النساء، في قوله تعالى: ﴿وما استمتعتم به من النساء﴾ أنّها جاءت في مصحف ابن مسعود ﴿وما استمتعتم به من النساء إلى أجل مسمى﴾.

الثاني: متجاهل لأمر الخليفة، وقد انكبّ على تدوين وكتابة جميع ما تصل إليه يده من الحديث الشريف نقلاً عن أهمّ مصدر، وهو الإمام علي عليه السلام، كما سنوضّحه لاحقاً.

من الطبيعي أن يكون أتباع الاختياري الصحابي العمومي، من القسم الأوّل، وإن لم يكن مستبعداً أن يحاول بعضهم الاستفادة من التراث النبوي المكتوب خِفيةً.

وهذا ما ظهر فيما بعد عندما انتقلت الرواية إلى جيل التابعين، فكان بعضهم مزوّداً بأحاديث طويلة، لا يمكن أن تكون عن حفظ ودون تدوين، تطابق ما تناقلته أيادي أنصار المحور الولائي.

ومهما يكن من أمر، فإنّ حركة التدوين قد تأخّرت بما فيه الكفاية ليعمّ الاختلاف بين فقهاء المدينة، حتّى فيما كان من المفروض أن يتناقله آلاف الرواة عن المئات من شهود العيان، ونكتفي هنا بذكر مورد واحد من موارد الاختلاف في الرواية عن النبيّ صلى الله عليه وآله، في موضوع عبادي من المفروض أن لا يختلف عليه اثنان، وهو الوضوء أو الصلاة.

فهل يُعقل أن يكون هناك أشكال وصور مختلفة لوضوء النبيّ أو لصلاته؟

مع هذا فقد تناقلت أيادي التدوين المتأخّر للحديث روايات متضاربة في ذلك.[1]

كلّ هذا يبرهن على أنّ المشكلة التي واجهت فقهاء الاختيار الصحابي العمومي لم تكن كبرويّة، أيّ: التشكيك في حجيّة السنّة النبويّة، بل صغرويّة أيّ: في إثبات صدور ما يزعم أنّه أحاديث نبويّة عن الرسول صلى الله عليه وآله. وقد لجأ أشهر فقهاء القرن الثاني إلى حلول فنيّة مبتكرة لهذه المشكلة، وسوف نعود إليها في محلّها لاحقاً.

---

١. راجع في خصوص هذه المسألة المهمة: *وضوء النبي*.

البحث السابع والعشرون

بين الاختيار العمومي والمحور الولائي

أمام الفراغ الذي تركه منع تدوين الحديث، لجأ فقهاء التابعين إلى ما اعتقدوا أنّه بإمكانه سدّ حاجتهم التشريعيّة. فقد كان من الواضح أنّ آيات الأحكام، التي اختلف في عددها ودلالتها، أيّما اختلاف،[1] لم تكن كافيّة لسدّ جميع الحاجات التشريعيّة. فالقرآن الكريم لم يبيّن تفاصيل الفروع، لا كيفيّة الصلاة، ولا حتّى عددها مبيّن في القرآن.

فكانت الحاجة ماسّة إلى معرفة التفاصيل التشريعيّة من المصدر الثاني، وهو فعل النبيّ وقوله وتقريره عليه الصلاة والسلام، وهي التي تشكّل عناصر السنّة النبويّة.

هنا ظهرت أهميّة المرجعيّة التشريعيّة، فهل يستوي من اعتقد بمرجعيّة عموم الصحابة، دون تمييز، مع من قال باقتصار المرجعيّة على المعصوم الذي هو مخول دون غيره، في حفظ الشريعة بعد النبيّ صلى الله عليه وآله؟

من الطبيعي أن تكون المشكلة أشدّ تعقيداً عند أتباع الاختيار الصحابي العمومي، فهي عندهم كبرويّة وصغرويّة معاً، أمّا عند المحور الولائي، فهي صغرويّة فقط.

١. حجيّة قول الصحابي وعمله ومشكلاتهما

إنّ تأسيس مبدأ حجيّة قول الصحابي، من المسائل الكلاميّة الأشدّ خطورة في تاريخ الفكر الإسلامي، فهي قد ظهرت كردّ فعل على من قال بالوصيّة في السقيفة. فحجيّة قول وفعل جميع الصحابة بما هي طرق إلى معرفة الحكم الشرعي، طرحت كبديل عن القول، بأنّ الطريق إلى ذلك إنّما هو باب مدينة العلم ووصّي الرسول صلى الله عليه وآله.

---

١. تراوحت النظريات في عدد آيات الأحكام من قائل: أنها لا تتجاوز الخمسين، إلى مؤكّد بأنها: لا تقل عن خمسمائة، إلى زاعم بأنّ جميع آيات القرآن الكريم يمكن أن تكون آيات أحكام.

باب مدينة العلم ونجوم الهداية

من أشهر الأحاديث النبويّة التي بلغت روايتها حدّ التواتر،[١] ما روي عن ابن عبّاس (رضي الله عنهما) قال، قال رسول الله ﷺ:

أنا مدينة العلم وعليّ بابها، فمن أراد المدينة فليأت الباب».

قال عنه الحاكم النيسابوري: **هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه أيّ**: مسلم والبخاري في صحيحيهما.[٢]

وهذا الحديث واضح الدلالة في تثبيت مشروعيّة المحور الولائي ومرجعيته العلميّة المطلقة، دون بقيّة المحاور. فالأمر بإتيان المدينة من بابها يستلزم الأولويّة على الأقل، كما هو واضح. في مقابل هذا الحديث الذي لا يخفى إحراجه الكبير لبقية المرجعيّات الصحابيّة، نشطت أيادي التدوين المتأخر في تلمس آثار نبويّة من الممكن أن تقلل من شأنه. فتراوحت هذه الآثار بين الموضوعات الصرفة والأحاديث غير واضحة الدلالة، ومشكوكة السند مثل «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم».[٣]

هكذا يتّضح أن الاختيار الصحابي العمومي، كان رد فعل انفعاليا على وضع حرج، وجد فيه أنصار الشيخين، خاصّة، أنفسهم.

وقد نشط المحور الزبيري أيّام خلافة عبد الله بن الزبير، في ذلك نشاطا عظيماً، فاق فيه بني أميّة. ولم يمرّ القرن الأوّل إلّا وقد استقر في أذهان من بقي حياً من علماء التابعين، بعد أن ذهبت ثورة القراء بأفضلهم، مجموعة من الأحاديث التي تحاول تأمين المشروعيّة لحجيّة أقوال وأفعال كل الصحابة. وهذه المشروعيّة مخدوشة بل متهافتة كبرويّاً وصغرويّاً.

---

١. راجع: *مدخل مناهجي إلى علم الكلام*: ١١٤.

٢. *المستدرك*: ٣/ ١٢٦.

٣. انظر مناقشة الإمام عبد الكريم الخطيب لمعنى هذا الحديث في كتابه "*عليّ بن أبي طالب بقية النبوة*". وكذلك مراجعة هذه المناقشة في المجلد الرابع من مجموعة "*أطوار الاجتهاد ومناهجه*"، منشورات إحياء الاجتهاد،١٤٢٩هـ.

ملامح التهافت في نظريّة مرجعيّة عموم الصحابة

إنّ القول بحجيّة قول وفعل أيّ صحابي هو التزام بالمرجعيّة المطلقة للصحابة دون تمييز. ومثل هذا القول متهافت على مستويين:

الأوّل: كبروي، ويمكن تلخيص هذا الإشكال[1] في كون هذه الكبرى غير ثابتة نقلاً، فالخدش في أدلّتها ـ سنداً ودلالةً ـ واضح، كما أنّ من لوازمها القبول باجتماع المتناقضات والمتضادات، وهذا محال عقلاً.

الثاني: صغروي، فالملاك في كون واحد من الناس صحابيّاً، لا يمكن أن يكون مطلق مساكنة النبيّ صلى الله عليه وآله في المدينة، إذ أن المنافقين أيضاً كانوا كذلك مساكنين له، من غير المعقول أن يقصدهم النبيّ صلى الله عليه وآله بقوله: «ما أنا عليه وأصحابي»« في بيان الفرقة الناجيّة، أو:«أصحابي كالنجوم»» في الحديث المتقدم، إذا صحت نسبته إليه.

من هنا تطرح المشكلة الصغرويّة بشكل حادّ.

فهل يعقل أن يصنّف الطلقاء مثل معاوية بن أبي سفيان، من ضمن الصحابة؟

أو هل يمكن أن يندرج تحت هذا العنوان من لم يكن حظه من الصحبة إلا اللعن أو القدح من النبيّ صلى الله عليه وآله؟

كما هو حال سمرة بن جندب[2] الذي قال عنه النبيّ صلى الله عليه وآله: «إنك رجل مُضار...»

٢. حجيّة قول المعصوم

في مقابل المشكلات الكبرى التي تواجه الاختيار الصحابيّ العمومي، تميّز موقف المحور الولائي، بمعناه الأخص الذي يسلم أصحابه بعصمة الإمام، بالتماسك الداخلي،

---

١. راجع: *الأصول العامة للفقه المقارن*: ١٣٧ و١٣٨.

٢. في حديث قطع النخلة، وهو الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». وقد فصل عبد الكريم الخطيب الكلام في المناقشة الصغرويّة، رغم ميله الظاهري إلى القبول بالكبرى؛ راجع: *الإمام علي بقيّة النبوة*.

وخلّوه من أهمّ المشكلات العلميّة، أيّ المشكلات الكبرويّة.

فعلى المستوى الكبروي ـ أيّ حجيّة قول المعصوم ـ ليس هناك أحاديث متضاربة، بل جميع ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام متماسك ومترابط يؤيّد بعضه بعضاً، وهو بمثابة شرح للآيات القرآنيّة الكريمة الكثيرة التي تُشير إلى ولاية الإمام علي عليه السلام.

وقد مرّ ما يكفي من الإشارات الروائيّة إلى هذا الموضوع الذي يجدر مطالعته في باب الإمامة من كتب الكلام الشيعيّة، وقد رأينا أن المشكلة الحقيقية التي يعاني منها هذا المحور، هي كثرة النزوع إلى الغلو في بعض الروايات، وقد مر ذكر سبب وجودها.

أمّا على المستوى الصغروي فيمكن أن تطرح المسألة من جهتين.

جهتان للمناقشة الصغرويّة

قد يُقال: إنّ المناقشة الصغرويّة لمقولة حجيّة قول وفعل المعصوم، قد اتّخذت على مرّ التاريخ شكلين مهمين:

الأوّل: تطبيق مفهوم المعصوم على مصداقه الواقعي بعد الإمام علي عليه السلام، وقد عرفنا كيف أن عمليّة التطبيق هذه سببت انشقاقات مبكرة عن المحور الولائي، مثل ظهور الكيسانية، منذ القرن الأوّل وسائر الحركات الانشقاقيّة في القرن الثاني.

الثاني: تفسير حدود ولوازم حجيّة قول المعصوم: هل يجوز الاجتهاد في عرضه أم لا؟ فظهر هناك اتجاهان:

الأوّل: ولائي محض، يقول بحرمة الاجتهاد في عرض المعصوم عليه السلام.

والثاني: مدرسي، يعتقد بأنّ الأخذ من المعصوم، لا يمنع الاجتهاد في عرضه، ويحدّدون العصمة في دائرة نقل الحديث، وليس أكثر.

فسعى هذا الاتّجاه إلى الاستفادة من أئمّة أهل البيت عليهم السلام بعنوان مصدر مأمون للسنّة، لا غير. وسمح فقهاء هذا الخطّ لأنفسهم بالاجتهاد في عرض آراء الأئمّة عليهم السلام، وأسّسوا مدارس فقهيّة استطاع بعضها أن ينتشر انتشاراً عظيماً مثل **الحنفيّة، والمالكيّة، والشافعيّة**.

ويعتبر أنصار هذه المرجعيات المستقلّة، سكوت أئمة المحور الولائي عن هذه الحركة الاجتهادية، نوعاً من إعلان الرضا عنها.

حجيّة قول المعصوم والتشيّع المدرسي

تقدّم في الباب السابق أنّه من الضروريّ التميز بين معاني مختلفة للتشيّع:

فإذا كان معناه الولايّة، فلا شكّ أنّه قديم، قدم حديث الغدير على الأقلّ.

أمّا إذا كان المقصود بالتشيّع هو الوقوف في صفّ الإمام علي عليه السلام أيّام الفتنة، والثبات على ذلك الاختيار حتّى بعد استتباب الأمر لمعاوية، **فهذا موقف سياسيّ يصبح معه التشيّع نوعاً من التشكيلات الحزبيّة المعارضة.**

ولكن، مع تأسيس المحور الجامع للسنة والعترة في النصف الأوّل من القرن الثاني، شهدت الساحة العلمية ظهور نوع آخر من التشيّع هو التشيّع المدرسيّ، وذلك حينما تمكّن الإمامان الباقر والصادق عليهما السلام من تأسيس فضاء علمي في مسجد المدينة.

في هذه الظروف المناسبة أمكن لبعض التابعين وتلامذتهم الاستفادة من الفيض النبوي، بهذا الطريق المأمون البعيد عن كذب الكاذّبين ونسيان الناسين.

وكان عمر بن عبد العزيز نفسه من أبرز من استفاد من بركات هذه المدرسة، ثمّ ظهر بعض النوابغ مثل: **أبي حنيفة النعمان، ومالك بن أنس**(رضي الله عنهما)، فاستفاد الأوّل من بعض الزيديّة أوّلاً، ثمّ من الإمام الصادق عليه السلام نفسه في آخر حياته.

بينما تمكّن الثاني بحكم وجوده في المدينة، من الاستفادة من تلاميذ الإمام الباقر عليه السلام خاصّة، وإن حالة الظروف دون التصريح بهذه الاستفادة، كما سوف نوضّحه لاحقاً.

المهمّ هنا تحديد معنى هذه الاستفادة، فلا شكّ أنّ هؤلاء الأعلام كانوا يجوّزون لأنفسهم الاجتهاد في عرض أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

فما معنى حجيّة قول المعصوم عندهم؟

المقدار المتيقّن الذي يمكن نسبته إليهم، أنّها لم تكن تتجاوز العصمة في رواية الحديث، وأنّ ما يصدر عن الأئمّة عليهم السلام من أقوال وأفعال غير مسندة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، إنّما هي اجتهادات شخصيّة يجوز مخالفتها، حسب نظرهم.

ولكن هناك تفسيراً آخر، هو الأقرب للتوافق، يقول: بأن هناك اتّفاقاً بين هؤلاء الأعلام والأئمّة عليهم السلام حول اقتسام الأدوار.

وهذا ادّعاء قد يصعب إثباته،[1] وليس تحته طائل علمي.

---

١. هذا ما كان يتحصّل من تقريرنا *الخماسيّة عصر الختم*.

ثانياً:
أهل الرأي وأهل الحديث

البحث الثامن والعشرون

أبو حنيفة النعمان أمام شحّة المصادر الروائيّة

كانت الظروف الثقافيّة التي تشكّلت فيها الشخصيّة العلميّة لأبي حنيفة[1] متميّزة بالحرية النسبيّة في الاجتهاد والرأي.

فقد كان العراق بمنأىً عن هيمنة جيل المحدّثين العشرة الذي اشتهرت بهم المدينة من جهة، ومرتعاً لجميع المغرضين من الكذّابة والمدلّسة والوضّاعة الذين شوهوا سمعة رواة الحديث النبوي من جهة ثانيّة.

علاوةً على هذا، فإنّ العراق كان يفتقد شخصيّة ذات وجاهة اجتماعيّة تمكّنها من فرض هيبتها على المجترئين على الحديث النبوي، في حين إنّ المدينة قد أصبحت تنعم منذ عهد عمر بن عبد العزيز بظهور الشخصيّة العلميّة لورثة خاتم الأنبياء وذلك، أوّلاً:

---

١. هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي (٨٠ـ١٥٠هـ)، كان زيدي المذهب، وتلميذاً لأبي الجارود في فترة وجيزة من حياته، وبدأ حياته العلميّة متكلّماً إلى أن عرف أهميّة الفقاهة وأصبح من أشهر فقهاء العراق، إلى أن التقى الإمام الصادق عليه السلام ودارت بينهما محاورات شهيرة فتتلمذ عليه سنتين، كان يقول عنهما: لولا السنتان لهلك النعمان.

إلى أن مات في سجن المنصور، بسبب انتمائه العقائدي والسياسي، ورفضه تولّي القضاء راجع: *أطوار الاجتهاد ومناهجه*: ١٨٩/٢ ـ ٢٢٧.

على يد الإمام محمّد بن علي الباقر عليه السلام، الذي جدّد عهد أهل المدينة بالعلم المحمّدي العلوي، ثمّ: على يد ابنه الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام، وهو الذي طبع الفقه الإسلامي بتكميل الجهاز الأُصولي **بالأصول العمليّة**، كما سيأتي في محلّه.

١. ظروف تبلور الجهاز الأُصولي الحنفي

يتّضح إذاً: أنّ تبلور الجهاز العلمي المنتج الذي تشكّل على أساسه فقه أبي حنيفة، كان متزامناً مع تقويّة إشعاع المحور الجامع للسنة والعترة، بل إنّ بعض الشواهد تؤكّد أنّ أبا حنيفة قد غير كثيراً من مبانيه إثر قضائه سنتين يتتلمذ على يد الإمام الصادق عليه السلام بعد مناقشة مشهورة حول القياس. وحسب هذه الروايات التي يكثر تداولها في كتب الإماميّة، ظلّ أبو حنيفة النعمان يردّد إلى آخر حياته: **لولا السنتان لهلك النعمان**.

إلا أنّ مثل هذا التغيّير المتأخّر لم يكن يجدي نفعاً بعد أن تخرّجت أفواج من التلاميذ على يدي الشخصيّة الفقهيّة السابقة لأبي حنيفة. ولكن أخذ هذه المسألة التاريخيّة بالاعتبار قد تعيننا على فهم بعض الاضطراب فيما ينسب لأبي حنيفة.[١]

خلاصة القول: إنّ تشكّل الحقل الأُصولي لفقه أبي حنيفة كان عاكساً بدرجة أولى لفقر شديد في الأحاديث الصحيحة التي يمكن لعقليّة نقديّة متوقّدة، مثل عقليّة أبي حنيفة، أن تتقبّلها وتسلّم بها وترتب عليها شتى الآثار الفقهيّة.

ولو صحّ ما ذكره ابن خلدون في مقدّمته، فإنّ جملة ما أقرّ أبو حنيفة بصحّته من الأحاديث لا يتجاوز سبعة عشر حديثاً،[٢] فإنّ لجوءه إلى الأدلّة الظنيّة العقليّة يصبح أمراً لا مفرّ منه، بعد افتقاد الحقل الأُصولي للأُصول العمليّة، خاصّة البراءة والاستصحاب في عهده.

---

١. المصدر.

٢. من الأكيد أنّ هذا الرقم، إن صحّت نسبته إلى أبي حنيفة، إنّما يعود إلى مرحلته العلميّة الأولى، قبل انضمامه إلى محور السنة والعترة.

٢. نظرة على الجهاز الأُصولي الحنفي

يعتبر باب **تعارض الأدلّة الشرعيّة**، أفضل مدخل لقراءة الجهاز الأُصولي لأيّ مدرسة فقهيّة. فانطلاقاً من ترتيب مدارك الأحكام الشرعيّة بحسب أولويّتها في عمليّة الاستنباط، يمكن أن نصل مباشرة إلى الخلفيّة الكلاميّة والفلسفيّة للجهاز العلمي الأُصولي.

ولمعرفة أهمّ خصائص الجهاز الأُصولي الحنفي، انطلقنا من نظرة على ترتيب المدارك عند أبي حنيفة ضمن ما أسميناه **بالحقل الأُصولي**.

عناصر الحقل الأُصولي الحنفي

لقد استنبط الشيخ محمّد أبو زهرة من نصوص ثلاثة ذكرها[1] أنّ الأدلّة الفقهيّة عند أبي حنيفة سبعة هي:

١. الكتاب:

بنسخته العثمانيّة المعترف بها ودون الرجوع إلى التفاسير الرائجة.

٢. السنّة:

قد أوضحنا مشكلة أبي حنيفة، والظرف الخاص الذي ساعد على تفقير زاده منها.

٣. أقوال الصحابة:

سوف نرى أنّها في نظر أبي حنيفة مأخوذة على نحو الطريقيّة.

٤. الإجماع:

الظاهر أنّ أبا حنيفة لا يكتفي بطريقيته أيّ: بكونه مجرّد طريق لمعرفة الحكم الشرعي.

٥. القياس:

ليس المراد هنا بالطبع القياس البرهاني، فهذا هو القدر المشترك بين جميع مدارس الفكر الإسلامي، ولا أحد يناقش في حجيّته؛ بل المراد هنا هو القياس

---

١. *أبو حنيفة*: ٢٣٥ و٢٣٦.

التمثيلي الذي كان موضوع المناقشة المشهورة بين أبي حنفيّة والإمام الصادق عليه السلام.[١]

٦. الاستحسان:

قد أوّل الحنفيّة وكذلك المالكيّة الاستحسان تأويلات عديدة، والذي يتميّز به معظم الحنفيّة هو طلب الأحسن بين الأدلّة طبقاً للذوق الفقهي.

٧. العرف:

هناك تفسيرات عديدة للعرف فمنها المقتصر على الأعراف الخاصّة، ومنها الذي يشمل مجمل سيرة العقلاء.[٢]

هذه العناصر يشكّل كلّ منها موضوعاً لإحدى إشكاليات الأمّ المتشكّلة من أداة الاستفهام (**هل**) والموضوع (الكتاب أو السنّة أو...إلخ) ثمّ المحمول الموحد الآتي: **حجّة دائماً**.[٣]

نظرة على أهمّ الأصول الحنفيّة

أولا: الكتاب، بما هو مصدر المصادر، يأتي ـ عند أبي حنيفة ـ الأوّل في الاعتبار. والكتاب بما هو محكم ومتشابه، ناسخ ومنسوخ، ومجمل وظاهر يتمّ بحثه بواسطة قضايا أصوليّة تكون موضوعاتها المفردات المتقدّمة.

وينتجّ عن إعمال المنهجّ الاستنباطي في هذه الإشكاليات الوسيطة، مجموعة من القضايا تجتمع كلّها تحت عنوان قضايا حجيّة الكتاب.

ثانيا: السنّة النبويّة، وهي تبيّن القرآن. وبيانها للقرآن، في المذهب الحنفي، على ثلاثة أنواع هي:

أ) بيان التقرير:

---

١. *الاحتجاج*: ١١٤/٢ و١١٥.

٢. لا يتّسع المقام لأكثر من هذه الإشارات، ويطلب التفصيل من مظانه الموسعة، وكذلك في *أطوار الاجتهاد ومناهجه*، الكتاب الثاني.

٣. مثال ذلك هل الإجماع حجّة دائماً.

وهو أن يجئ البيان من السنّة مؤكّداً لمعنى الآية مقرّراً له.[١]

كقولهﷺ: «صوموا لرؤية الهلال وأفطروا لرؤيته»[٢] الذي جاء مقرّراً لمعنى قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِى أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ ... * ... فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ...﴾.[٣]

ب) بيان التفسير:

وهو بيان ما فيه خفاء المجمل في القرآن، والمشترك فيه.[٤]

ج) بيان التبديل:

وهو النسخ. ونسخ القرآن بالقرآن مقبول عند الحنفيّة، وكذلك نسخ القرآن بالسنّة القطعية. إذا كانت ثابتة بالتواتر أو مشهورة مستفيضة.[٥]

هذه الأقسام الثلاثة للكتاب تشكّل موضوعات ثلاث لقضايا أصوليّة كليّة تتفرع عنها قضايا أُصوليّة فرعيّة.

وعلى العكس ممّا يعتقده خصوم المذهب الحنفي، فإنّ أبا حنيفة يقدّم سنّة رسول اللهﷺ الثابتة عنده على القياس؛ أما التّهمة الموجهة إليه، ومفادها أنّه يقدّم القياس على السنة، فهي باطلة. وقد فنّد هذه التهمة بنفسه، قائلا: **كذب والله وافترى علينا من يقول: إنّنا نقدم القياس على النصّ، وهل يحتاج بعد النصّ إلى قياس؟**[٦]

ولكن، يمكن تخريج ادّعاء الخصوم بأنّه مبنيّ على آراء قديمة لأبي حنيفة، تراجع عنها بعد انضمامه إلى محور السنة والعترة.[٧]

---

١. *أبو حنيفة*: ٢٦٤.

٢. *المنتقى*، ابن تيمية: ١٥٨/٢ و١٥٩.

٣. البقرة: ١٨٥.

٤. *أبو حنيفة*: ٢٦٥.

٥. المصدر: ٢٦٦.

٦. المصدر: ٢٦٩.

٧. كثيرا ما يُختزل هذا الانضمام في السنتين اللتين درس فيهما عند الإمام الصادق عليه السلام، ولكن للقبول بالجلوس للدرس، بعد ضياع الصيت والشهرة التي طبّقت الآفاق، مقدمات قد تكون طويلة.

ثالثا: قول الصحابي، وهو حجّة شرعيّة مقدّمة على القياس، وهو قول أئمّة الحنفيّة، وبهذا الرأي أخذ جمهور العلماء من المذاهب الأربعة فيما بعد.

قال أبو حنيفةرحمه الله:

> إنّي آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنّة رسول الله صلى الله عليه وآله والآثار الصّحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله، ولا سنّة رسول الله صلى الله عليه وآله أخذت بقول أصحابه من شئت، وأدعُ قول مَن شئت، ثمّ لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم، والشعبي، والحسن وابن سيرين، وسعيد بن المسيّب ـ وعدّ رجالاً قد اجتهدوا ـ فلي أن أجتهد كما اجتهدوا.[١]

هذا العنوان ـ أيّ: قول الصحابي ـ هو أيضاً قابل للتفكيك بلحاظ ما يقتضيه الاختيار الذي احتفظ به أبو حنيفة لنفسه عند تضارب أقوال الصحابة.

فكون هذا الاختيار مبنيّاً على اعتبارات موضوعيّة قد لا تسمح الظروف السياسيّة أو الاجتماعيّة لأبي حنيفةرحمه الله بالبوح بها، يجعل مجال تفريع قضايا أصوليّة كليّة، ثمّ قضايا أصوليّة فرعيّة واسعة.

رابعا: الإجماع، إجماع الصحابة حجّة بلا خلاف عند الجمهور، وحتّى عند الإماميّة؛ لإحراز دخول الإمام فيه، كما سيأتي في محلّه.

قال أبو حنيفة:

> إذا اجتمعت الصحابة على شيء سلمنا، وإذا أجمع التابعون زاحمناهم.[٢]

والحقيقة أنّ التسليم بحجيّة إجماع الصحابة عند أبي حنيفةرحمه الله، قد يكون كاشفاً عن قطعه باستحالة إجماعهم بدون مدرك من السنّة. وبالتالي فيمكن القول بأن الإجماع عنده مدركي. ولولا ذلك لما أهمل إجماع التابعين الذي قد لا يكون مدركيّاً بالضرورة.

ومن أهمّ التفريعات التي أنتجت كبريات الإشكاليات الوسيطة، مفهوم الإجماع

---

١. *تاريخ التشريع الإسلامي*: ٢٣٧.

٢. *حصول المأمول من علم الأصول*: ٦٤.

السكوتي والإجماع السكوتي حجّة، كما يرى أكثر الأُصوليين.[١] وإن كانوا مختلفين في كونه حجّة قطعيّة كالإجماع الصريح وبذلك قال أكثر الحنفيّة.[٢]

خامسا: القياس، وهذا الأصل الذي أكثر منه أبو حنيفة، عرّفه العلماء من بعده بقولهم: بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم، حكمه بالكتاب أو السنّة أو الإجماع، لاشتراكه معه في علّة الحكم.[٣] وإن الأحناف يتوسعون في الأخذ به حتّى أنهم يقدّمونه على خبر الآحاد إذا كان غير مشهور.

من هنا كانت التفريعات الأساسيّة عن حجيّة القياس مرتبطة بالتعادل والتراجيح.

سادسا: الاستحسان،[٤] لعل أحسن تعريف للاستحسان، كما قال أبو زهرة، تعريف الكرخي، وهو: **أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها، لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأوّل.**

وقد جاء في *تاريخ التشريع الإسلامي*، للسبّكي، ما يلي[٥]: وقد يترك القياس لضرورة أو أثر، أو يقدّم عليه الأخذ بأصل عام أو قياس أرجح منه، ويسمّى ذلك استحساناً، وما من إمام من الأئمّة الأربعة (رضي الله عنهم) إلّا وقد قاس، واستحسن بالمعنى المتقدّم، إلا أنّهم لا يسمّونه استحساناً، بل يدخلونه في أبواب أُخرى كالاستصلاح مثلاً، غاية الأمر أنّ الحنفيّة توسّعوا في الأخذ بمبدأ القياس والاستحسان أكثر من غيرهم.

قال سهل بن مزاحم:

---

١. *أصول الفقه الإسلامي* ٤٩؛ وهو: أن يبدي بعض المجتهدين رأيه في مسألة من المسائل، ويعلم به باقي المجتهدين في عصره، فيسكتون، ولا يكون منهم اعتراف ولا إنكار صراحة؛ المصدر: ٤٥؛ راجع هناك: الشروط التي يعتبر بتوفرها الإجماع السكوتي.

٢. المصدر: ٤٩. راجع للتوسّع في الآراء التي في هذا النوع من الإجماع: *إرشاد الفحول على تحقيق الحق من علم الأصول*: ٨٤ و٨٥

٣. المصدر: ٣٢٤.

٤. المصدر: ٩٨ ـ ١٠٠.

٥. المصدر: ٢٣٨.

كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة، وفرار من القبح، والنظر في معاملات الناس، وما استقاموا عليه، وصلح عليه أمره، يمضي له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به... .[١]

وجاء عن محمّد بن الحسن:

كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس، فينتصفون منه، ويعارضونه حتّى إذا قال: أستحسن لم، يلحقه أحد منهم لكثرة ما يورد في الاستحسان من المسائل، فيذعنون جميعاً، ويسلمون له.[٢]

سابعا: العرف، ما قاله سهل بن مزاحم إشارة واضحة إلى العرف:

فقد جاء فيه: يمضي الأمر على القياس، فإذا قبح، يمضيه على الاستحسان ما دام يمضي له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل به المسلمون.

والمراد بما يتعامل به المسلمون هو: العرف؛ وهو معتبر عند الفقهاء على اختلاف مذاهبهم.[٣]

وقد تكفّل ابن نجيم بذكر أهم التفريعات، فقال[٤]: واعلم أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتّى جعلوا ذلك أصلاً، فقالوا في الأُصول في باب ما تترك به الحقيقة: **تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة.**

وذكر ابن نجيم أيضاً، أنّ العرف لا يعتبر إلّا إذا كان مطرّداً أو غالباً[٥] ويشترك لاعتباره كذلك أن لا يخالف ما اشتركه أحد المتعاقدين عند العقد وإلا أخذ بالشرط دون العرف، كما يشترط لاعتباره أن لا يخالف نصّاً من كتابٍ أو سنةٍ، أو يخالف إجماعاً.[٦]

---

١. المصدر.

٢. المصدر.

٣. *الوسيط في أصول الفقه*: ٥٢٢.

٤. *الأشباه و النظائر*: ٩٢.

٥. المصدر: ٩٢ و٩٤.

٦. *المدخل للفقه الإسلامي*: ٢٢٩ و٢٣٠.

البحث التاسع والعشرون

الإمام مالك وخصوصيّة المدينة المنورة

ينسب المذهب المالكي إلى مالك بن أنس الأصبحي(رضي الله عنه).[١] وليس هنا مجال التعريف بهذه الشخصية الاستثنائية في عالم الفقاهة، ولا بالمذهب الفقهي المالكي الذي مازال يعتنقه خمس المسلمين على الأقل؛ وقد أفردنا لذلك قسماً خاصاً في مجموعة *أطوار الاجتهاد ومناهجه*،[٢] وفصلنا الكلام في الجهاز الأصولي المالكي ضمن آخر كتبنا[٣]. والمراد هنا إلقاء نظرة تقييمية سريعة على أهم المكاسب العلمية التي حققتها مدرسة الإمام مالكﷺ؛ لوضعها في إطارها المناهجي العام، الذي عرفنا أنه الانتماء إلى محور السنة والعترة.

١. الجهاز الأصولي المالكي في سطور

من الشائع في الأوساط الأكاديميّة أن أدقّ إحصاء لأُصول المذهب الفقهي المالكي هو ما ذكره القرافي في *التنقيح*.

وهذه الأُصول هي: **القرآن، والسنّة، والإجماع، وعمل أهل المدينة، والقياس، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، والعرف، وسدّ الذرائع، والاستصحاب، والاستحسان.**[٤]

هذه الأُصول التي يمكن التشكيك في نسبة بعضها، مثل الاستصحاب، إلى الإمام مالكﷺ نفسه، تمثّل تشكيلة من القواعد الأصوليّة ذات القدرة الواسعة على تلبيّة حاجيات الاستنباط المتجدّدة. وأهمّ ما تتميّز به هذه التشكيلة عن مثيلتها الحنفيّة، هو دخول بعض

---

١. هو مالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي، من قبيلة ذو أصبح اليمنيّة،(٩٣ ـ ١٧٩هـ) حسب أشهر الأقوال)؛ *الإمام مالك*: ١٤.

٢. *أطوار الاجتهاد ومناهجه*: ٢/٢٣٣-٢٦٢.

٣. موجز *لأصول الفقه المالكي*: القسمان الثاني والثالث.

٤. *الإمام مالك*: ٢٥٨.

الأصول الجديدة: كعمل أهل المدينة، وسد الذرائع. ضمن أُصول الاستنباط.

وبقطع النظر عن إثبات نسبة الاستصحاب إلى الجهاز الأصولي المالكي الأول، أو إلحاقه به في مرحلة ثانية، فإنّ ذلك يعتبر نقلة نوعية في الفقاهة، وتعبيراً واضحاً عن الالتحام بالاختيارات الأصولية العامة لأهم أساتذة الإمام مالك رحمه الله، وهم أئمة المحور الولائي. فدخول أصل من أهم الأُصول العمليّة إلى جهاز الاستنباط في ظرف مثل ظرف مدينة الرسول صلى الله عليه وآله، ذلك الظرف الذي لم يكن يشكو أبداً من نقص في المصادر الموثوقة للأدلّة النقلية، يكشف عن تماميّة أدلّة الاستصحاب عند المالكية.

والحقيقة، أنّ الوقوف على ما هو ثابت من الروايات عن الإمام الصادق عليه السلام في حجيّة الاستصحاب، منضمّاً إلى الانتباه إلى أنّ عطاء الإمام مالك رحمه الله الفقهي استمرّ ربع قرن بعد الإمام الصادق عليه السلام، يدعو إلى الاعتقاد بأن مفتي المدينة كان واضح التأثر بأستاذها الأكبر، بل ربّما، يُقال: **أنّه قد سبق حتّى فقهاء الإماميّة إلى العمل بإرشاد الإمام الصادق عليه السلام إلى حجيّة الاستصحاب.**[١]

أمّا ما قد يُقال عن الأدلّة الظنيّة التي شحن بها الإمام مالك رحمه الله جهازه الأُصولي، خلافاً للاختيارات العامة لمحور السنة والعترة، فلكلّ منها مبرراته الخاصّة، كما سيأتي.

ونوجز القول في أهمّ هذه الأُصول كما يلي.

٢. موقع الكتاب والسنّة في الجهاز الأُصولي المالكي

كثيراً ما يُطلق على مدرسة الفقاهة المالكيّة اسم: **مدرسة الحديث**، لمقابلتها بمدرسة الرأي، التي يكّنى بها عن المذهب الحنفي. لكن التحقيق الموضوعي لا يسعف هذه المسامحة، ودليلنا ما يأتي أدناه.

---

١. هذا الرأي تؤيّده كثرة الروايات التي يفهم منها حجيّة الاستصحاب، على الأقلّ في موضوع الطهارة، واستمرار عدم ترتيب الآثار الأصولية والفقهية عليها إلى زمن الشيخ محمد بن حسن الطوسي، أي: ثلاثة قرون كاملة!

فرغم أنّ الإمام مالك‏رحمه الله قد بلور مبانيه الفقهيّة في المدينة المنورة، فلنا في ما تقدّم حول مجموع الأُصول عنده خير دليل على كون الحديث ليس إلا واحداً من جملة عدّة أُصول في الاستنباط.

ويبقى علينا توضيح موقعه من ظواهر الكتاب وشروط حجيّته.

حول حجيّة الكتاب

يجعل الإمام مالك‏رحمه الله القرآن فوق كلّ الأُصول الأُخرى، فهو يأخذ بنصّه، وبظاهره، كما يأخذ بمفهوم الموافقة، وبمفهوم المخالفة.

قال القاضي عياض:

> تقديم كتاب الله تعالى على ترتيب وضوح أدلّته من نصوصه، ثمّ ظواهره، ثمّ مفهوماته.[1]

وقال محمّد أبو زهرة:

> وهكذا يأخذ بكلّ ما يفهم من الكتاب نصّاً صريحاً، أو بإشارة، أو تنبيه، أو مفهوم، ويقدّم الكتاب على ما عداه من السنّة.
>
> وكان يروي الحديث بسنده، ثمّ يردّه؛ لأنّه يخالف كتاب الله تعالى.[2]

حجيّة السنّة وأقسامها

السنّة هي الأصل الثاني في الترتيب بالنسبة للقرآن، فمالك‏رحمه الله يأخذ منها بالمتواتر، كما يأخذ منها بالمشهور، كما يأخذ منها بخبر الآحاد أيضاً.

وقد شكّل موضوع حجيّة خبر الآحاد عند الإمام مالك‏رحمه الله مشكلة يسيرة الحلّ لوجوده في المدينة؛ حيث كان بإمكانه أن ينهل من معينها الحديثي الذي لا ينضب. ويلاحظ هنا أنّ مالكاً كان يقدّم على هذا النوع الأخير من الأحاديث ـ أيّ: أخبار

---

١. *ترتيب المدارك*: ٨٧/١.

٢. *تاريخ المذاهب الإسلامية*: ٢١٤/٢.

الآحاد ـ عمل أهل المدينة، كما يقدّم عليه القياس حسبما استنبطه بعض علماء المذهب المالكي؛ ولكن أيضاً منهم من يرى أنّه كان يقدّم خبر الآحاد على القياس. فقد اشترط الإمام مالك رحمه الله في العمل بخبر الآحاد أن لا يكون مخالفاً لعمل أهل المدينة، بينما اشترط الحنفيّة شروطاً تقدّم ذكرها في محلّها، كما اشترطت الشافعيّة فيه أربعة شروط تجدر مطالعتها في كتب أُصول المذهب الشافعي.

أمّا أحمد بن حنبل رحمه الله، فإنّه لم يشترط فيه إلّا صحّة السند.[1]

أمّا الحديث المرسل، فكان مالك رحمه الله يقبله، بشروط، كما يأتي.

قال أبو زهرة:

> ويظهر أنّه في ذلك كان يسير على ما يسير عليه أكثر فقهاء عصره، فالحسن البصري، وسفيان بن عيينة، وأبو حنيفة، كانوا يأخذون بالمرسل من الأحاديث، ولا يردّونه.[2]

وهو لا يجيز العمل بالمرسل مطلقاً؛ بل يجيزه إن كان من مثل الأشخاص الذين قبل إرسالهم. فالعبرة حسب أبي زهرة «بشخص من أرسل، لا بالإرسال في ذاته».[3]

هكذا يكون سند السنّة بالنسبة لمالك مأخوذاً على نحو الطريقيّة **فملاك حجّيّتها عنده هو صحّة صدورها عن صاحب الشريعة**، فإن كان الحديث مرسلاً، وأحرز مالك أن هناك سبباً موضوعياً للإرسال، من نوع ما سيأتي ذكره في الفصل الآتي، كان حجّة، تماماً مثل المسند الصحيح، وإن لم يكن في قوّته ومرتبته، فلا تصل النوبة إلى المرسل مع وجود أحاديث مسندة صحيحة.

وسيأتي الكلام في الفصل المقبل، عن دواعي الاعتناء بالمراسيل عند هذا الجيل من مراجع الفتوى، بصفة عامّة.

---

١. *الوسيط في أصول الفقه*: ٢٦٠ ـ ٢٦٣؛ السنّة، وغيرهما.

٢. *مالك*: ٢٩٣ ـ ٢٩٥.

٣. المصدر.

والحقيقة أنّ مشكلة إحراز الوصول إلى مصدر الشريعة الأوّل وهو المعصوم، كانت تحتاج إلى حلول فنيّة لم يكن قبول بعض المرسلات إلا واحداً منها.

وسوف نرى في الفصل الآتي أن أُصولاً مثل: **الإجماع، وعمل أهل المدينة**، قد شكّلت أدوات أساسيّة أُخرى لاستكمال الجهاز الفقهي المنتج، تحت تلك الظروف السياسيّة الحرجة، والضغوط الثقافيّة الغوغائيّة.

٣. الإجماع

يقع الإجماع عند الإمام مالكرحمه الله في المرتبة الثالثة عند غياب الكتاب، ومتواتر السنّة، حسبما جاء في *ترتيب المدارك*. وهناك اعتقاد رائج بين جمهرة كبيرة من علماء المالكيّة؛ وهو أنّ هذا الدليل موجب للحكم مطلقاً وقطعاً، كالكتاب والسنّة، ولكن الكثير من علماء الأُصول من المالكيّة وغيرهم، شكّكوا في إطلاق حجيّة الإجماع عند مالكرحمه الله. بل إنّ هناك رأياً قويّاً، ونعتقد أنّه الأرجح، يقول بأنّ الإجماع عند مالكرحمه الله لا يتعدّى إجماع أهل المدينة، وسيأتي تحقيق هذا القول في هذا البحث.

والجدير بالإشارة هو أنّ الإجماع، بمختلف تعريفاته، أصل مشترك في مذاهب الجمهور وعامّة المسلمين؛ أمّا الخوارج فيرون أنّه ليس بحجّة مطلقاً، بينما يختلف الشيعة في الكثير من أنواع الإجماع.[1] هنا لا بدّ من تحقيق القول في اصطلاح الإجماع، وفي معنى القول بإطلاق حجيّته وقطعيّته.

أنواع الإجماع

الإجماع لغة هو: **وحدة قول جماعة في مسألة.**

من هنا يتعين تحديد دائرة المجمعين، فيقال: **إجماع الصحابة**، أو **إجماع التابعين**،

---

١. راجع: الوسيط: أدلّة المثبتين لحجيته الاستقلاليّة والمنكرين لها؛ *مصادر التشريع الاسلامي*، وغيرهما.
أما تحقيق القول في الإجماع عند الشيعة، فيمكن بمطالعة العديد من البحوث فيه من مظانها المعروفة لدى الطالب: *أصول الفقه للمظفر*، *حلقات الصدر*، *رسائل الأنصاري*، *وشروحها العديدة*... .

أو إجماع الأمّة في كلّ عصر ومصر، أو إجماع أهل المدينة دون غيرهم، أو إجماع طائفة دون غيرها من المسلمين...

وكلّ اصطلاح من هذه الاصطلاحات عنوان لنوع من أنواع الإجماع، وبهذا التعريف لا يوجد مذهب فقهي لا يقول بأيّ واحد من هذه الإجماعات، فحتّى الخوارج يعتبرون إجماعهم حجّة، وإن كان من باب الطريقيّة.

التحليل الوظيفي للإجماع

يمكن تحليل كلّ نوع من أنواع الإجماع المتقدّمة، وظيفيّاً، بحسب موقعها في الاستدلال الفقهي إلى إجماعات مأخوذة على نحو الطريقيّة، وإجماعات مأخوذة على نحو الموضوعيّة.

فأما القسم الأوّل:

فليس الإجماع فيه إلا طريقاً كاشفاً عن الحكم الشرعي السندي الذي يجزم الفقيه بوجوده في مرتبة متقدّمة. فإجماع الصحابة مثلاً؛ كاشف عن علمهم بوجود حكم شرعي صدر عن الشارع نفسه، فيكون إجماعهم طريقاً نقليّاً حدسيّاً لإثبات حكم شرعي.

أمّا القسم الثاني:

فالإجماع فيه حجّة على نحو الاستقلال.

ويجتهد القائلون بمثل هذا الإجماع في إثبات مشروعيّته بالأدلّة النقليّة مثل قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ».

وعلى هذا القول يكون الإجماع في عرض الكتاب والسنّة، وليس في طولهما.

وسوف يتركّز الكلام في ما يأتي من هذا البحث حول إثبات كون الإجماع عند الإمام مالك رحمه الله ليس من هذا النوع الأخير؛ وإن شاع غير ذلك بين كثير من المحقّقين.

وممّا لا يجوز الغفلة عنه من وظائف الإجماع، منزلة مثبتاته ونتائجه:

فهل هو مورث للقطع؟ أو هو لا يتعدّى حدود الظنّ؟

وقد اختلف الذين يقولون بحجّيته. هل هو حجّة ظنية؟

وبذلك اشتهر الرازي بالخصوص. أو حجّة قطعيّة، وبذلك قال الأكثرون، وهو المشهور.[1]

ومن الجدير بالتنويه، أنّ التحقيق في قطعيّة نتائج الإجماع لم يتيسّر إلا عند آخر مجدّدي المذهب الإمامي، وهو صاحب الحلقات، السيد محمد باقر الصدر، عليه الرحمة، كما سيأتي في محلّه.

أمّا القول بتأخّر الإجماع عن الكتاب والسنّة حتّى عند من يقول باستقلاله كحجيّة، فهو أمر لا شكّ فيه.

فإنّما كان الإجماع في المرتبة الثالثة بالنسبة لمصادر التشريع الأصليّة؛ لأنّ حجيّته، عندهم، ثبتت بالكتاب والسنّة.

فهو بهذا الاعتبار فرع لهما، متأخّر عنهما في الرتبة.[2]

أيّ نوع من الإجماع يتبنّاه الإمام مالك؟

من المفروغ عنه أنّ الإجماع عند الإمام مالك رحمه الله حجّة قطعيّة، يأتي في المرتبة الثانيّة بعد الأصلين النصين، ومبناه، حسب زعم بعض المالكيّة، اعتقادهم بعصمة الأمّة. والمقرّر عند جمهور المالكيّة: أنّ الإجماع لا يصدر إلّا عن دليل من سمع من النبيّ أو قياس؛ وبين هذين المصدرين بون شاسع، كما هو واضح:

فإذا كان المدرك عند المجمعين سُماعيّاً كان الإجماع مأخوذاً على نحو الطريقيّة.

أمّا إذا كان مدركه قياس المجمعين، فسوف يكون له تمام الموضوعيّة، مع وجوب الانتباه إلى أنّ الفرض الثاني نظري، لا غير؛ لأنّ إجماع جيل كامل من أهل

---

١. *الوسيط* ٣٣٤.

٢. *مصادر التشريع الإسلامي و مناهج الاستنباط*: ١٦٠.

الفتوى على مسألة لا يحصل إلا إذا كان مدرك جميعهم برهانيّاً، كما هو واضح.

قال أبو زهرة: «ولقد ذكر عن مالك (رضي الله عنه) أنّ الإجماع يصّح أن يكون سنده قياسيّاً، وهو كذلك».[1]

وأضاف أيضاً: أنّه لا يعتقد بمخالفة الواحد والاثنين، وأنّه لا مدخل للكافر فيه مهما بلغ علمه، وأنّه ليس قاصراً على الصحابة، ولا يشترط انقراض العصر.

كما أنّ قول الصحابي إذا اشتهر ولم يعلم له مخالف فإنّه إجماع وحجّة، وأنّ الإجماع السكوتي معتبر، وأنّه لا يجوز إحداث قول ثالث على قولين انقسمت الأمّة عليهما،[2] وهذا النوع الأخير من الإجماع هو ما يسمّى بالإجماع المركب عند الإماميّة.

هكذا، يتّضح أنّ الإجماع، عند الإمام مالك رحمه الله، قد اشترطت فيه جميع شروط الطريقيّة بمعناها الأوسع؛ أيّ: كونه طريقاً إلى الحكم الشرعي على نحو قطعي لا ظني.

فحتى القياس لا يمكن أن يكون محلّ إجماع إذا كان تمثيليّاً، فهو محض فرض يكاد يقتصر على الدور التمويهي. ويزيد هذا الاعتقاد قوّة، اشتراط الإمام مالك رحمه الله عدم المخالفة لأيّ علم من أعلام الدين.

فهل يمكن أن يوافق أئمة أهل البيت عليهم السلام، وهم أقطاب العلم في المدينة، على قياس تمثيلي؟

إنّ أمر كثير من الفتاوى التي يزعم حولها الإجماع بات واضحاً لدى الخاصّ والعامّ بعد مجاهرة أئمة أهل البيت عليهم السلام بالبراءة منها، حتّى تتمّ الحجّة على من يقول بالإجماع.

إجماع أم إجماع أهل المدينة؟

يبقى هناك مسألة جديرة بالبحث والتحقيق، ولعلّها أهمّ ما يجب أن يحقّق فيه

---

١. القرافي، ١٤٧؛ والباجي، ٤٣٢.

٢. *شرح تنقيح الفصول*: ١٤٠ ـ ١٥٠.

القول في المقام، وهي: هل صحيح أنّ مالكاً يحصر الإجماع في أهل المدينة، وأنّه لا عبرة بموافقة غيرهم أو مخالفته؟[1]

فيجب أن نعرف إذاً: على نحو الدّقة ماذا تعني كلمة الإجماع المنقولة في كلامه؟

فقد جاء في *الموطّأ* في مواضع كثيرة هذه العبارة: **قال مالك**ﷺ: **الأمر مجتمع عليه عندنا**، والحال أنّه ليس كذلك عند غيره.

وهذا ممّا قد يحمل على الاعتقاد، بأنّ الإجماع عنده إنّما هو إجماع أهل المدينة.

مع هذا، فإنّ مزيداً من الدّقة في أقوال علماء ذلك العصر، يحملنا على التشكيك في تحصيل حتّى هذا المقدار من الإجماع.

فما المقصود بالإجماع عند مالكﷺ، إن لم يكن مجرّد الكناية عن طريق ما، إلى الحكم الشرعي؟

وهذا نظير إجماعات مدّعاة من قبل عدّة من الفقهاء في شتّى المذاهب، كما هو محقّق في محلّه من كتب الفقه.[2]

فالسؤال الذي يبقى مطروحاً، هو: **ما هو المكّنى عنه بالإجماع؟**

فليس من المعقول أن يكون اتّفاق كلّ أهل المدينة، فهذا لم يحصل إلّا نادراً. وإنّما التعويل، على الظاهر، هو على مجموعة من الأكابر، لا بدّ أن يكون مالكﷺ قد وجد من بينهم من يقطع بطريقته إلى الحكم الشرعي. وإذا علمنا أنّ معظم الموارد الفقهيّة تتطابق فتوى مالكﷺ فيها مع الفقه المروي عن أهل‌البيتﷺ بطرق الإمامية، فإنّ ذلك كاشف عن حقيقة المكّنى عنه بالإجماع الذي هو ليس سوى أئمة أهل‌البيتﷺ.

حاصل القول: هنا أنّ انتساب مالكﷺ إلى محور السنة والعترة، أمر محسوم فقهيّاً. أمّا على المستوى العقائدي، فالدلائل على ذلك أعمق، كما سوف يتوضّح في الفصل الآتي.

---

١. من الذين بحثوا هذه المسألة، ولم يصلوا إلى النتيجة التي سنحقّقها، محمّد سكحال الجزائري في بحثه لمذهب الإمام مالك ضمن كتاب *المذاهب الإسلاميّة الخمسة*: ٣٩٨ ـ ٤٠٢.

٢. من أبرز الأمثلة على هذا النوع من الإجماعات، ما يسمّى إجماعات الفرقة، أو إجماعات الطائفة.

أسئلة للمراجعة والتعمّق

المطلوب تحرير مقالة تحليليّة في أربع صفحات (١٢٠٠كلمة)، حول كلّ واحد من الموضوعات الآتيَة:

١. حلّل وناقش: **لولا توحيد المصاحف في الصدر الأوّل لحصل للقرآن الكريم ما حصل للإنجيل.**

٢. هل تعدّد القراءة في القرآن يتعارض مع قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ كيف؟

٣. حلّل وناقش: **لو قبلنا بمبدأ عدالة كلّ الصحابة؛ لازداد الانشعاب داخل الأمّة أضعافاً مضاعفة.**

٤. إذا قارنّا موقع الكتاب والسنّة والإجماع عند أبي حنيفة وعند مالك(رضي الله عنهم) لأمكننا القول بأنّ تمثيل أبي حنيفة لأهل الرأي، ومالكاً لأهل الحديث، من المبالغات الشائعة في تاريخ الفكر الإسلامي. حلّل وناقش.

الفصل الثاني:

تطوّر المدارس الفقهيّة
بين المذهبيّة والطائفيّة

اوّلاً:

الخلفيّات السياسيّة لنشأة المذاهب الفقهيّة الكبرى

البحث الثلاثون

الظاهرة الزيديّة والمذهب الحنفي

إنّ القراءة التركيبيّة للوقائع بغرض إعادة رسم الصورة التاريخيّة، لا يجوز أن توقعنا في وهم التفسير التآمري للتاريخ. ومن مصاديق النزعة التآمريّة أن نتصوّر وجود أيادٍ خفيّةً تتلاعب بالأحداث كيفما تشاء، وتخطّط لسيرها ومآلها تخطيطاً كاملاً ومسبقاً. فعندما نتحدّث عن بروز النموذجيّة الميّتة، المتمثّلة في تعظيم شأن بعض أكابر الصحابة، وكأنّها وليدة إرادة سياسيّة خبيثة، لا يجوز أن يغيب عن أذهاننا سبق وجودها إلى أذهان العامّة. **فالسياسة قلّما تلجأ إلى صنع الأساطير واختلاقها، ولكنّها كثيراً ما ترعاها وتروّجها وترسّخها في الأذهان إن رأت إمكانيّة استغلالها.**

أمّا النشأة الأولى لهذه الأسطورة أو تلك، فهي رهينة عوامل اجتماعيّة وثقافيّة متشابكة. ولا تخلو العوامل الاقتصادية والاجتماعيّة من التأثير فيها.

كذلك يكون شأن ردود الفعل على مثل تلك الأساطير، فهي ليست وليدة تخطيط سابق أو توافق مدبّر ومدروس. وإنّما هي نتائج طبيعيّة لتتابع التجارب في الحركة الرساليّة. وقد تتعدّد الآراء والميولات، ولكنّ البقاء والنجاح يكون دائماً للأصلح.

هذا ما يجدر الالتفات إليه عند قراءة بعض الكتابات التاريخيّة، التي تحاول أن تصوّر ثورة زيد بن علي الشهيد على أنّها من تخطيط أئمّة أهل البيت عليهم السلام، في نفس الوقت التي تصرّ فيه هذه الكتابات على البراءة من أبي حنيفة النعمان رحمه الله ونعته بالخصومة الشديدة لأهل البيت عليهم السلام، تلك الخصومة التي تحكيها بعض الروايات في شكل لجاجة كاريكاتوريّة أحياناً.[١]

فماذا يقول هؤلاء المؤرخون أمام الشواهد العدّة التي تنسف هذه التصوّرات المتناقضة؟

لتوضيح هذه المسألة ونظيراتها، نعود لهذا البحث في الأسطر الآتية. وقد كنّا عرضنا في الباب السابق وجهة النظر الواقعيّة عن ثورة زيد الشهيد، وبقي علينا بحث نسبة المذهب الحنفي إلى الزيديّة. وهذا يحتاج إلى مقدّمة حول الإطار الثقافي العامّ الذي نشأت فيه الظاهرتان الزيديّة والحنفيّة.

١. بين التشيّع المدرسي والظاهرة الثوريّة

كان لثورة الإمام زيد بن علي بن الحسين عليه السلام من المواصفات الخاصّة التي تدعو إلى ما قدّمناه في الباب السابق، من تصوّر موضوعي يضعها في سياقها التاريخي بعيداً عن المزايدات. فليس من الموضوعيّة في شيء جعلها حلقة ضمن خطّة مدروسة، قسمت روّاد المدرسة الرساليّة وأعلامها إلى قسمين:

---

١. ممّا زُعم في حقّ أبي حنيفة تطرّفه في مخالفة الإمام الصادق عليه السلام، إلى حدّ أن نسب إليه أنّه لم يسمع عنه شيئاً إلاّ خالفه، حتّى أنّه عندما لم يتمكّن من معرفة هل كان يغمض عينيه في السجود أم يفتحهما؟

فإنه كان يفتح إحدى عينيه ويغمض الأُخرى، حتّى يحرز المخالفة القطعيّة، ولو صحّت نسبة هذا الكلام إلى أبي حنيفة، فلا بد من حملها على أن ذلك السلوك كان منه قبل التقائه بالإمام الصادق عليه السلام والتعرّف على منزلته، فمن الانصاف أن لا يُروى ذلك عنه.

وهو على أيّة حال لا ينسجم مع ادعاء رعاية الإمام الصادق عليه السلام للثورة الزيديّة.

الأول: قسم القوّاد الثوريّون؛ ومعظمهم من ذوي الجأش والدرايّة بالحرب والسياسة.

الثاني: قسم المراجع والعلماء المهادنين.

وبعيداً عن هذا التقسيم الافتراضي، الذي لا دليل على تحققه، لم تكن هذه الثورة إلا تعبيراً واضحاً عن إمكانيّة وقوع الخلاف داخل المدرسة الرساليّة. وهو اختلاف في الأساليب التي يجب اتّباعها، ولا يتعدّاها إلى الأهداف العامّة للدّعوة.

هكذا، فقد فشلت هذه الثورة وبقي الخطّ المدرسيّ صامداً بعد أن أثمر نهجه وثبت لكلّ ذي لبّ صلاحه. ولم يتمّ هذا النجاح إلّا بالهيكلة المدرسيّة ودعم الحركة العلميّة الاجتهاديّة والكلاميّة، بإرادة إصلاحيّة حيّة اتّضح حسن نوايا أصحابها.

ملامح البناء المدرسيّ

تظهر الهيكليّة المدرسيّة عبر بروز طبقات علميّة هرميّة التنظيم داخل أطر المدرسة الرساليّة. ويمكن تقديم أهمّ طبقات الهرم الأكاديمي على النحو الآتي:[1]

الأولى: في المرتبة العُليا، نجد أئمّة أهل البيت، وهم على التوالي الإمام زين العابدين السجاد، ثمّ الإمام محمّد الباقر، ثمّ الإمام جعفر الصادق عليهم السلام، وقد امتدّت فترة إمامتهم من سنة ٦١ إلى ١٤٨هـ تاريخ استشهاد الإمام الصادق عليه السلام.

ولا أحد من الخصوم ولا من الموالين استطاع أن يشكّك في منزلتهم العلمية وعظم قدرهم، فهم، حتّى في نظر من لم يكونوا أبداً محسوبين عليهم أو مشتهرين بالولاء لهم، مثل الحسن البصري، كانوا تجسيداً حيّاً لمرتبة الرجل الربّاني، التي جعلها الله تعالى بعد مرتبة النبيّ صلى الله عليه وآله، وذكرهم في كتابه العزيز في الآيات ٤٤ و٦٣ من سورة المائدة، والآية ٧٦ من سورة آل عمران.

الثانيــة: طبقة المراجع المجتهدين، وهم الذين عبّر الله تعالى عنهم بالأحبار،

---

١. هذه الهرميّة مقتبسة مع التصرّف الكثير، من بعض محاضرات المحقّق السيّد محمّدباقر الصدر.

وجعلهم في مرتبة ثانيّة بعد الربّانيّين في قوله تعالى:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ...﴾.[1]

فالأحبار مؤهّلون للإفتاء بين الناس بما استحفظوا من كتاب الله.

فهم علماء مجتهدون قادرون على استنباط الأحكام الشرعيّة من أُصول التشريع: **النصّ القرآنيّ والسنّة الصحيحة**، تلك النصوص التي كان الأئمّة حافظين لها ومجسّدين لاستمرارها.

في هذه الطبقة نجد مجموعة كبيرة من العلماء، ربما تفاوتوا في ولائهم وإخلاصهم لأهل البيت ﷺ، ولكنّهم استفادوا منهم منتهى الاستفادة، ثم تصدّوا للفتوى وتفريع الأحكام حسب حاجتهم وحاجة من يرجع إليهم. فقد أجمعت المصادر الحديثيّة على أنّ الإمام الصادق ﷺ قد أمر بالرجوع إلى بعض أصحابه في مسائل فرعيّة عند الحاجة، والقدر المتيقّن الذي لا نقاش فيه هو منصب القضاء الذي لا شكّ في اشتراط الاجتهاد في متَقلِده... وسيأتي الكلام حول اهتمام الأئمّة بإلقاء الأُصول، وتعليمهم لتلامذتهم كيفيّة استنباط الفروع.

في عرض هؤلاء الفقهاء المنتسبين إلى المحور الولائي، من أمثال زرارة بن أعين ومحمّد بن مسلم الثقفي، وهي طبقة المكلّفين بالاجتهاد لأسباب مختلفة، ظهر عدد من المراجع بدا للبعض كأنّه في عرض أئمّة أهل البيت ﷺ، ولكن القرائن التاريخيّة الثابتة تُوحي بغير ذلك في كثير من الحالات.

وقد سبق أن أشرنا إلى هذه الطبقة التي جمعت بين الاستقلال بالاجتهاد والانتماء

---

١. المائدة: ٤٤.

الصريح لمحور السنة والعترة. وقد مرّت الإشارة إلى انتساب أبرز أقطابها، وهو أبو حنيفة النعمان بن ثابت رحمه الله، إلى الزيديّة الجاروديّة. وكذلك الإمام مالك بن أنس الأصبحي رحمه الله، فقد كان من أبرز الداعمين لثورة محمّد النفس الزكيّة التي استقطبت عدداً كبيراً من الزيديّة ومن الشيعة بوجه عامّ.[١]

الثالثة: وفي المرتبة الثالثة نجد طبقة الحفّاظ، وهم من كانوا دون مرتبة الاجتهاد والمرجعيّة والتزموا خطّ من اختاروهم من **الأحبار** فأصبحوا حفّاظ مذاهبهم وشرّاح كتبهم والناطقين باسمهم في المحافل، والمنافحين عن مكانتهم في المناظرات.

ومن الحفّاظ من لزم أئمّة أهل البيت عليهم السلام، ولم يرضَ بمن دونهم رغم ما في هذا الالتزام من مجازفة بالنفس ومخاطرة بالسمعة السياسية لدى السلطات.

ومنهم من لزم المراجع والمجتهدين الذين برزوا في عرض أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وتمكنوا من ملء الفراغ الذي فرضه الحصار المضروب عليهم. فكان بعض هؤلاء الحفاظ لا فقط مبتعدين عن التهم السياسيّة المحرجة، بل متقربين إلى السلطان أحياناً، كما كان حال أبي يوسف، صاحب كتاب *الخراج*، الذي يُنسب إليه القسم الأعظم من الفقه الحنفي، وأسد بن الفرات، الذي سبق الإمام سحنون إلى ترويج مذهب الإمام مالك رحمه الله، حتى بعد وفاته، رغم إرادة مؤسّسه.[٢]

الرابعة: في المرتبة الرابعة حيث نجد المحدّثين وعامّة المتكلّمين الذين تعجّ بهم المساجد ومجالس أهل الرياسة من الدرجة الثانيّة كالعمال والولاة. يمكن أن نسميهم: **شيوخ الجماهير**، وهم يشكّلون الثقل الأكبر في الرأي العامّ الشعبي.

---

١. يمكن الرجوع إلى تفاصيل الثورة والمواقف المروية عن الإمام مالك، خاصة في: *مقاتل الطالبين*: ٢٣٠و٣٨٣؛ و*الإمامة والسياسة*: ١٤٨/٢.

٢. من المعروف عن مالك أنّه كان يحرّم تقليد الميّت، كما سيأتي.

موقع الزيديّة والحنفيّة من البناء المدرسي

تقدّم أن الزيديّة فرقة منشقة عن التشيّع الولائي، وأنّ انشقاقها كان في اتّجاه تقويّة أدوات التبليغ الوحدوي على حساب بعض المسلّمات العقائديّة للتشيّع الولائي. فمن الطبيعي إذاً، أن يكون لهذه الفرقة الثوريّة موقع خاصّ على هامش الهيكليّة المدرسيّة التي أسّسها أئمّة أهل البيت عليهم السلام في مسجد المدينة.

ولعلّ وجود الزيديّة على الحاشيّة، وابتعادهم عن مركز الإشعاع العلمي بحكم تشتتهم في الآفاق، هو الذي حرمهم من بلورة خط فقاهي متميز في ذلك الزمان، فكان ظهور أبي حنيفة في العراق كفقيه ثوري منتسب إلى إحدى الحركات الزيديّة، ملأً لفراغ كانت تعاني منه، فغض الجميع الطرف عمّا ينسب إليه من الميول الجاروديّة الغاليّة.

هكذا أصبح أبو حنيفة رحمه الله يلعب أهم الأدوار في تأمين التغطيّة التشريعيّة لجميع المتردّدين في الانضمام إلى مختلف الثورات الزيديّة. وتورّط اسمه خاصّة في ثورة محمّد النفس الزكيّة الذي لم يكن زيدياً، ولكن قيامه قد جذب إليه الزيديّة الذين اعتقدوا بأنّه إمام، بحسب مبناهم.

يمكن القول، إذا أنّ الانتماء الزيدي لأبي حنيفة رحمه الله من جهة، ووجوده في العراق من جهة أُخرى، هو الذي جعل فقهه يتطوّر على هامش التشيّع المدرسي، وليس داخله، كما يلاحظ من الابتعاد النسبي للكثير من الفتاوى والأحكام المنسوبة إليه، عن فقه أهل البيت عليهم السلام، رغم إمكان الخدش في صحّة نسبة مجموع الفقه الحنفي إليه، بحكم تدوينه على يد تلاميذه الحفّاظ الذين كان لهم شأن آخر مع السلطة، ومع التشيّع المدرسي.

٢. حول انتساب أبي حنيفة إلى الجاروديّة

يروّج صمت مطبق بين أتباع المذهب الحنفي خاصّة، وأكثر علماء الجمهور عامّة حول عقائد أبي حنيفة. وممّا ساعد على هذا الإغفال ضياع كل آثاره العقائدي، وحتى

كتاب *الفقه الأكبر*، فنسبته إليه مشكوكة. كما أنّ أهل الإنصاف منهم لا يتحرّجون من إخراج أبي حنيفة رحمه الله من دائرة القائلين بالقاسم المشترك بين المنتسبين لائتلاف أهل السنّة والجماعة، وهو القول بشرعيّة الإمام المتغلّب بالسيف، رغم اضطرارهم لإبقاء المذهب الحنفي ضمن هذا الائتلاف.

لكن عبد الكريم الشهرستاني، وهو الأشعري في عقائده على الظاهر،[1] قد أرسل نسبة أبي حنيفة رحمه الله إلى الزيديّة الجاروديّة إرسال المسلّمات، وبعد استعراض مختصر عن تقريره، سوف نفتح ملف الاستبداد السياسي الذي أدخل أبا حنيفة ومذهبه في دوامة الإبهام؛ وجعل تلاميذه يتصرّفون في مذهبه، فينسب بعضهم إليه ما يرونه صالحاً، ويغفلون ما لا يمكنهم الدفاع عنه.

أبو حنيفة والجاروديّة والاستبداد العبّاسي

قرر الشهرستاني الحالة الصدامية التي ميزت العلاقة بين الإمام أبي حنيفة وسلطة الخلافة العباسية، فنقل الخلاف في تفسير سبب هذا الصدام، فقال:

> ... كان أبو حنيفة رحمه الله على بيعته [أيّ لأبي الجارود] ومن جملة شيعته، حتّى رفع الأمر إلى المنصور، فحبسه حبس الأبد حتّى مات في الحبس. وقيل: إنّه إنّما بايع محمّد بن عبد الله الإمام [أيّ النفس الذكية] في أيّام المنصور، ولمّا قتل محمّد بالمدينة، بقي الإمام أبو حنيفة على تلك البيعة يعتقد موالاة أهل البيت، فرفع حاله إلى المنصور، فتمّ عليه ما تمّ... .[2]

وأيا كان الصحيح من بين هذين القولين، فالمعنى المشترك بينهما هو أن صمود أبي حنيفة في ولائه لأهل البيت، كان سبباً لجلب نقمة السلطة عليه. وإذا تأمّلنا في

---

١. هناك تحقيقات معاصرة تميل إلى القول، بأنّه ليس على مذهب الأشاعرة، وإن كان تعصّبه الشديد ضدّ المعتزلة والفلاسفة قد أوهم القدماء بذلك.

٢. *الملل والنحل*: ١٥٩.

كلام الشهرستاني هذا، وقارنّاه مع ما تناقلته كتب التاريخ من عفو المنصور عن أبي حنيفة بعد قتل محمّد النفس الزكيّة في المدينة، فإنّه من الصعب الاعتقاد بأنّ مجرّد نسبة التشيّع بمعناه الأعمّ لأبي حنيفة كان كافياً ليجرأ المنصور على حبسه وقتله بالسمّ على ما هو شائع. وقد كان المنصور بإمكانه دسّ السمّ له في بيته كما فعله مع الإمام الصادق عليه السلام نفسه. وإنّما يعود هذا السلوك المتغطرس إلى إحساس المنصور بأنّ يده طليقة في أبي حنيفة رحمه الله، بعد أن شاعت نسبته إلى الجاروديّة التي تبّرأ منها ومن غلوّها جمهور المسلمين، وشيعة أهل البيت عليهم السلام على حدّ سواء.

فهل تكون هذه القرينة كافية لتأييد القول بأن الإمام أبا حنيفة رحمه الله ظل جاروديّاً إلى آخر أيام حياته؟

الجواب الأرجح هو النفي. أما تفسير ما وقع من المنصور، فهو دهاؤه السياسي الذي مكنه من الاستفادة من تهمة قديمة، لم تساعد الأيام أبا حنيفة رحمه الله على التخلص منها، حتى بعد انصرافه عن تلك العقائد الباطلة بعقود. فمن المعلوم أنّ أبا الجارود قد توفي قبل أبي حنيفة بأكثر من ثلاثة عقود، وقع فيها ما وقع من حوادث غيرت الاتجاه العقائدي لهذا الفقهية الكبير.

هل أبو حنيفة سني؟

حين نقل محمّد أبو زُهرة كلمات بعض الأئمّة: في وجوب إطاعة الخليفة الفاسق والجاهل، والجائر، قال:

هذا هو المنقول عن أئمّة أهل السنّة، مالك، والشافعي، وأحمد.[1]

فأسقط ذكر أبي حنيفة، وهكذا فعل سائر المتكلّمين في هذه المسألة، وكأنّ أبا حنيفة رحمه الله ليس من أئمّة أهل السنّة؟!

---

١. *تاريخ المذاهب الإسلامية*: ١٥٥.

وعلّة ذلك، كما توضّح من جميع ما تقدّم، أنّ أبا حنيفة رحمه الله كان على خلاف هذه العقيدة، فهو لا يرى شرعيّة للخلفاء المتغلّبين بقوّة السيف، وخاصّة بني العبّاس الذين سرقوا الخلافة! ويقرّر صاحب الكشّاف هذه العقيدة، بقوله:

... الفاسق لا يصلح للإمامة، وكيف يصلح لها من لا يجوز حكمه وشهادته ولا تجب طاعته ولا يقبل خبره ولا يقدّم للصلاة؟

وكان أبو حنيفة رحمه الله يفتي سرّاً بوجوب نصرة زيد بن علي (رضوان الله عليهما)، وحمل المال إليه، والخروج معه على اللصّ المتغلّب المتسمّي بالإمام والخليفة، كالدوانيقي وأشباهه.[1]

وقالت له امرأة: أشرت على ابني بالخروج مع إبراهيم ومحمّد، ابني عبد الله بن الحسن حتّى قتل. فقال: ليتني مكان ابنك!!

وكان يقول في المنصور وأشياعه: لو أرادوا بناء مسجد، وأرادوني على عد آجره لما فعلت... .[2]

لأجل هذا أسقطت رؤية أبي حنيفة بالكامل عن نظريّة أهل السنّة في الإمامة، وكأنّ هذه النظريّة قد قامت على أساس قبول إمامة الفاسق والجائر والجاهل، وكلّ قول لا ينسجم مع هذا فلا يحسب على أهل السنّة، ولا يعدّ قائله في أئمّة أهل السنّة الذين يرجع إليهم في مثل هذه المسائل؟!

ولو كان الأمر كذلك للزم إخراج مالك رحمه الله أيضاً من هذه الدائرة، وهو الذي لم يكن يقلّ ثوريّة عن أبي حنيفة ردحاً من حياته، ولا يمكن أن يكون اتّجاهه المدرسي اللاحق مانعاً من بقاء عقيدته الثوريّة.

---

١. هذه العبارة موهمة، بما هي عليه من شدة الاختصار، فلا بدّ من الانتباه إلى الجمع بين ثورتين الأولى لزيد الشهيد. وكانت على الأمويّين وقبل عشر سنوات من ظهور العبّاسيّين، والثانية لأبناء عبد الله بن الحسن، وكانت بدايتها مع ثورة النفس الزكيّة بالمدينة.

٢. *الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل*: ٣٠٩/١.

من هنا وجب تنقيح القول في مفهوم الانتساب إلى أهل السنّة والجماعة. وقد عرفنا من البحوث السابقة، أنه غير بعيد عن المساواة مع مفهوم التشيّع المدرسي؛ والأدق القول بالمساواة بين *أهل السنة والجماعة* والولاء إلى *السنة والعترة*.

البحث الواحد والثلاثون

من مدرسيّة مالك إلى مذهبيّة سحنون

بعد استشهاد الإمام الصادق عليه السلام، واضطرار وارث علمه الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، إمّا إلى لزوم التكتّم والتقيّة أو قضاء العمر في سجون العباسيّين،[1] ابتلي المحور الولائي بكثرة الانشقاقات، وقد مرّ ذكر أهمّها في الباب السابق.

وقد أشرنا هنالك، إلى أنّ هذه الانشقاقات قد اجتذبت الكثرة الكاثرة من الشيعة الذين لم يقدروا على الصبر أمام الاضطهاد العبّاسي، وتسرّعوا في الانضمام إلى دعاة الثورة مثل الحسنيين والزيديّة، أو التنظيمات السرّية مثل الإسماعيليّة.

أمّا الإمام الرضا عليه السلام، فقد زاد في مظلوميّته، تكاثر الواقفة،[2] وهم وكلاء أبيه الذين لم يرتضوا بتحويل الإمامة إليه.

علاوة على هذا، فإنّ دسائس الحاسدين لم تلبث أن أقنعت هارون الرّشيد، بأنّ وجود الإمام الكاظم عليه السلام حرّاً طليقاً هو أكبر خطر يتهدّد دولته، فأمر بسجنه والتضييق عليه، وبقي إمام أهل البيت عليهم السلام أربعة عشر سنة في السجن إلى أن استشهد مسموماً سنة ١٨٣هـ.

في هذه الأجواء، كانت الساحة الثقافية الإسلامية في أشد الحاجة إلى من يملأ الفراغ الرهيب الذي أحدثه الحصار المضروب على أئمة محور السنة والعترة، فانتقلت الريادة إلى الطبقة الثانية، التي كانت تضم كبار المراجع الذين

---

١. قضى قرابة نصف مدّة إمامته في سجن العبّاسيين.

٢. *أطوار الاجتهاد ومناهجه*: ٣٥٠/٢ البحث حول ظاهرة الوقف والواقفة.

استقلوا بالفتوى، وتعودت جماهير المسلمين الرجوع إليهم. فلمع نجم الإمام مالك بن أنس، في المدينة المنورة، وتحوّل من الثوريّة التي سببت له الاضطهاد في عهد المنصور إلى الواقعيّة العلمائيّة، التي تمكنه من القيام بدوره الاجتماعي الجديد.

١. ملامح الواقعيّة المدرسيّة عند الإمام مالك

في تلك الظروف الخاصّة لمع نجم الإمام مالك، حتّى لقب بعالم أهل المدينة بلا منازع، فقيل: **لا يفتى ومالك في المدينة.**

وليس هناك شاهد واحد لا يقبل الخدش سنداً أو دلالةً، يؤيّد ما ذهب إليه بعض المؤرّخين من كون بروز مالك في المدينة كان بتنسيق مع الدولة العباسيّة، لإبعاد الناس عن أهل‌البيت؛ بل إنّ معظم القرائن التاريخيّة تؤكّد أنّ مالكاً كان يواجه مهمّة خطيرة ومصيريّة، تتمثّل في حفظ ما يمكن حفظه من الحديث النبوي من أيادي الدسّ والتدليس، وإبعاد عامّة الناس عن أشباه الفقهاء الذين كانوا سيملؤون الساحة في غياب أئمّة أهل‌البيت وتشتّت أنصارهم في الآفاق.

فالإدعاء بأنّ الاستقلال بالفتوى من دون الرجوع إلى أئمة أهل‌البيت، هو تنكرّ لهم، لا يقف أمام الدليل، فقد كان بعض المعروفين بولائيتهم المطلقة من أمثال محمد بن سنان، ومحمد بن مسلم الثقفي، وزرارة بن أعين، يفتون الناس بعد أن سمح لهم أئمتهم بذلك مؤكدين: أنهم عليهم بإلقاء الأصول دون التفريع؛ ولا يبعد أن يكون لأئمة مذاهب الجمهور الكبرى مثل مالك والشافعي(رضي الله عنهما)، مثل هذا الترخيص. وعلى أية حال فإن الاجتهاد، في تلك الظروف، كان متعيناً على كل من له الملكة؛ وقد حصل للشيعة الإمامية، بعد غيبة الإمام الثاني عشر، وضع مماثل لذلك الوضع: فاختلف المجتهدون من الإمامية في بعض مسائل الفقه أكثر من اختلاف بعض

أئمة الجمهور فيما بينهم. ويكفي، للتأكد من هذا، النظر إلى عمق الخلاف بين فتاوى الشريف المرتضى وتلميذه الشيخ الطوسي، عليهما الرحمة.

لماذا أعرض مالك عن البحث العقائديّ؟

لا شكّ في أنّ مالكاً الفقيه، كان متحرّجاً شديد التحرّج من طرح عقائده، والشواهد على ذلك كثيرة، أشهرها ما نجده في ترجمته نقلاً عن *طبقات الشعراني* وهو:

> وسئل (رضي الله عنه) عن معنى قوله تعالى ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾، فعرق وأطرق وصار ينكت بعوده في يده، ثمّ رفع رأسه، وقال: (الكيف) منه غير معقول، و(الاستواء) منه غير مجهول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وأظنّك صاحب بدعة. وأمر بالسائل، فأخرج.[1]

أمام مثل هذا الموقف، لنا أن نتساءل هل يعقل أن مثل هذا الفقيه لا يقدر أن يُجيب بأيّ إجابة من الإجابات المتعارفة آنذاك؟ فلو كان على مثل عقيدة جمهور المحدّثين لما تحرّج في الإجابة. فهذا الإعراض عن الخوض في مسائل العقائد، إنّما يكشف عن بقائه على الانتساب إلى عقيدة أهل البيت عليهم السلام، تلك العقيدة التي انكشفت حين مشاركته الحاسمة في ثورة محمّد النفس الزكيّة، وهو الأمر الذي تطبق عليه كتب التاريخ قاطبة.

مع هذا، فهذه المسألة تحتاج إلى مزيد من الفحص، **فهل كان مالك رحمه الله يتسلّح بسلاح التقية؟ وكيف ذلك؟**

حول غموض عقيدة مالك

إذا كان انتماء أبي حنيفة رحمه الله إلى المدرسة الرساليّة، عرضة للتشكيك لما ظهر من ميوله الجاروديّة، ولم يمكنّنا تأكيد هذا الانتماء إلا باستقراء القرائن التاريخيّة المتعدّدة؛ فإنّ وضع الإمام مالك رحمه الله أسس على مثل هذا التعقيد. فيمكننا التأكيد، دون كبير مجازفة، أنّه

---

١. *المدونة الكبرى*: ٤٦٥/٦؛ و *نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام*: ٢٣٧/١.

كان من أبرز خرّيجي هذه المدرسة المعطاء، وهذه حقيقة حاول مؤرخّو بني العبّاس، المتزلفون إلى السلطات طمسها؛ ولكنّ دون جدوى، فها نحن نستشفها من بين السطور.

فلقد ترعرع هذا المرجع الشعبي الكبير ونشأ بالمدينة المنورة، فأمكنه الاستفادة من الأجواء العلميّة التي سادتها، فينتقل بين الإمام الباقرعليه السلام وتلامذة سعيد بن المسيّب آخذاً الحديث عن حفّاظه، والعلم من أعلامه، ولا شكّ أن وجود ربيعة الرأي في المدينة قد أفاده في منهجة فقهه.

ولكّن الطابع الغالب على فترة دراسته هو الالتزام بخطّ المدرسة الرساليّة. فبعد الإمام الباقرعليه السلام لازم الإمام جعفر الصادقعليه السلام واستفاد من موسوعيّته الكبيرة، فتفتّق ذهنه عن عبقريّة قلّ نظيرها.

وكان محور الدراسة حينئذ هو الحديث النبويّ الشريف والقرآن الكريم، ولقد أصبح المجتهد مالكرحمه الله فيما بعد قطب مدرسة الحديث التي واجهت ما أنشأه إبراهيم النخعي، وبعض تلاميذ أبي حنيفة بعده في العراق، وما اصطلح على تسميّته بمدرسة الرأي.

ولما كان عصر الإمام مالك بدايّة شيوع علم الكلام، والصراع المحتدم بين المعطّلة والمجسّمة، وتبلور الاعتزال في مواجهة الجبريّة؛ فقد كان لزاماً على المدرسة الرساليّة أن تطرح بديلها الواضح، علناً وأمام الجماهير. فلم يعد يُجّدي نفعاً أن تحفظ العقائد في طيّات الكتب ويستأثر بها الخاصّة دون العامّة، وهي السنة التي سنّها أبو هاشم بن محمّد بن الحنفيّة، وأصبح لزاماً على الرساليّين أن يوضّحوا المفاهيم الأصليّة لمن هم بحاجة إليها.

فبرز حفّاظ متكلّمون ومجادلون باسم المدرسة، يناظرون باسمها ويذودون عنها، وقد سمّي هؤلاء بالمتكلّمين الجعفريّين، وأبرزهم هشام بن الحكم، بعد انتقاله من الحشويّة إلى التشيّع.[1]

---

١. بقي هذا الانتقال غير واضح لدى مؤرخي الكلام، فحسبوا كثيرا من مقولات عهده الأول من مقولات عهده الثاني.

وإلى جانب هؤلاء المدافعين عن عقائد أهل البيت عليهم السلام، كان لزاماً على المدرسة أن تبعد عامّة المسلمين عن علم الكلام لما فيه من منزلقات خطيرة تؤدّي إلى انحرافات من السهل أن يقع فيها عديم الخبرة وقليل النباهة، وهو حال أغلب المسلمين، لما كانوا عليه من الأميّة والجهالة الجهلاء، ولم يكن أخطر على جمهور المسلمين من ذيوع الكلام بينهم وتطفّل قليلي العلم عليه.

وهكذا اشتهر عن هذه المدرسة أيضاً أنها مدرسة الحديث، واشتهر عن مجتهديها ذم الكلام، والإعراض عنه وتجريح المتكلّمين.

وقد اشتهر الإمام مالك رحمه الله بالإعراض الكلّي عن علم الكلام بما هو جدل حول المتشابهات ومراء حول المحكمات، فاشتهر عنه قوله: إنّ الكلام بدعة، وكذا الردّ عليه. حتّى بقيت معتقداته مخفيّة عن العامّة، غامضة لدى الخاصّة. وهذا، ولا شك، نجاح من وجهة النظر العملية؛ ولكنّه لم يكن خالياً من الأخطار المستقبليّة، فقد سهل الركوب على اسمه من طرف المعتزلة مثلما ذكره ابن عساكر،[١] فقد أورد حواراً بين ابن أبي زيد القيرواني، صاحب الرسالة الفقهيّة المشهورة باسمه، وهو أحد أشهر مروّجي مذهب مالك وبين أحد المعتزلة البغداديّين، فنسب هذا الرجل مالكاً إلى المعتزلة مرغّباً لابن أبي زيد في مذهبه، ممّا يدل بوضوح على أنّ المالكيّة لم يكونوا أبداً يدينون بمذهب عقائدي متشخص كالأشعريّة أو غيرها. وقد اتّضح هذا المعنى بالتدريج مع أبي الوليد بن رشد الفقيه المالكي والفيلسوف (ت/٥٩٥هـ)، ومع ابن الصبّاغ المالكي المكي صاحب كتاب *الفصول المهمّة في معرفة الأئمّة*، بعد ذلك بقرنين ونصف.

---

١. تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ١٢٢، نقلاً عن: *خماسيّة عصر الختم*.

مسلك مالك بين الكتمان والثوريّة

لقد عرف الإمام مالك رحمه الله كيف يبقى خارج التيارات التهميشيّة التي شهدتها الساحة الفكريّة على عهده، فلم يصّح عنه أيّ موقف كلامي واضح. فحتّى في المواقف المحرجة، كان يتخلّص بذكائه وفطنته من الإجابة، كما تقدّم.

وخلاصة القول: أنّ مالك بن أنس رحمه الله **لم يخض قطُّ في الكلام**.

أمّا الرسالة التي نسبها إليه القاضي عياض ـ حسب علي سامي النشار[1] ـ فليست حجّة ما لم نقف على مضمونها وصحّة نسبتها وإسنادها. ولا يمكننا الاستناد عليها للتأكيد بانبثاق مذهب كلامي عن الإمام مالك رحمه الله؛ وما فعله سامي النّشار،[2] قد يفسّر بالحرص على إدخال مالك في المتكلّمين الأشاعرة، انتصاراً لميوله الأشعريّة.

ومهما يكن من أمر، فلا يمكن أن نتخيّل أن مالكاً كان خالي الذهن من الإشكاليّات الكلاميّة التي فرضت نفسها في عصره، فهو لم يكن مجرّد محدّث يجمع الأحاديث ويدونها بل كان فقيهاً مجتهداً مرجعاً لقسم كبير من المسلمين في عصره، ولم تكن لتتمَ له هذه المرجعيّة بدون أسّس عقائديّة متينة وواضحة، فالاجتهاد في الفقه لا يتوفّر دون الوضوح العقائدي التّام، ولكن هذا الوضوح قد احتفظ به صاحبه لنفسه فحفظه من أسماع المتطفلين والوشاة، متسلّحاً في إخفائه بسلاح اسمه: **لا أعلم**.

وقد أثر عن مالك رحمه الله قوله: **لا أعلم نصف العلم**.

وقد سُئِلَ مرّة في جلسة واحدة ثمانيّة وأربعين مسألة، فأجاب في اثنتين وثلاثين منها: **لا أعلم**.[3]

---

١. المصدر: ٢٣٧.

٢. المصدر: ٢٥١.

٣. المدونة الكبرى.

والغريب أنّ الباحثين يمرون على هذه المقولة الذكيّة مرور الكرام، فيعتبرونها من تواضعه وحسن خلقه،[١] فلو تأمّلنا هذه القولة الحكيمة، لعرفنا عظمة قائلها وإبداعه في فن الكتمان العقائدي. فكلمة: **لا أعلم نصف العلم**، تظهر أنّ شعار **لا أعلم** الذي استعمله كثيراً في الردّ على الأسئلة الحرجة يخفي وراءه نصف العلم الذي اختار لنفسه كتمانه. فكلمة **لا أعلم**، هي: إحالة إلى من يعلم، ولا يقول أبداً، لا أعلم، وهم أئمة أهل البيت عليهم السلام، الذين حفظوا العلم النبوي.

ولكن هذا الكتمان لم يستمرّ دائماً، كما عرفناه من موقفه من ثورة محمّد النفس الزكيّة. وقد كان خروج الإمام مالك رحمه الله معه أكبر مشجع لأهل المدينة على القتال في صفه، فقد روى الأصفهاني: أنّ الفتوى التي أصدرها مالك بن أنس رحمه الله، عندما جاء القوم يستفتونه في القعود عن القتال مع محمّد بن عبد الله معتذرين ببيعتهم السابقة لأبي جعفر المنصور، فقد قال لهم: **إنّما بايعتم مكرهين. وليس على مكره يمين**، فدفعهم بذلك إلى الثورة، قاطعاً عنهم سبيل الاعتذار.[٢]

وروي أيضاً:[٣] أنّ الإمام مالك رحمه الله لما خرج في جيش محمّد النفس الزكيّة إلى ظاهر المدينة، قال له رجل مسنّ ضعيف لا يقدر على القتال، فأجابه أنّه إنّما أراد أن يقتدي به الناس...

وحتّى بعد انتهاء الثورة وفشلها لم يقطع مالك بن أنس رحمه الله الأمل في قيام دولة شرعيّة بقيادة رساليّة.

فيروي بن قتيبة: أنّه كان يواسي أهل البيت عليهم السلام الذين اضطهدتهم السلطة، فكان يقول لأحدهم: **أصبر حتّى يأتي تأويل هذه الآيَة ونريد أن نمن على الذين**

---

١. مثلما فعل طه جابر فياض العلواني في: *أدب الاختلاف في الإسلام*.

٢. *مقاتل الطّالبين*: ٣٨٣.

٣. المصدر: ٢٣٠.

استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمّة ونجعلهم الوارثين.[1]

هكذا كان دأب المراجع الشعبيين. فهم لا يصرحون بعقائدهم إلى لضرورة، فيستعصمون بذلك من جهل العوام المتشبثين بكلّ ما يداعب المشاعر. وبهذا تتمّ لهؤلاء المراجع إمكانيّة الإيفاء بدور النموذجيّة الحيّة في مواجهة دعاة النموذجيّة الميّتة من مقلّدة أهل الحديث، الذين أشربوا الجبريّة والتجسيم في عقائدهم.

٢. هل أسّس مالك مذهباً مستقلاً؟

بملاحظة ما تقدم، قد يقال أنّ مجرّد ملء الفراغ الفتوائي في غياب أئمّة أهل‌البيت عليهم السلام، لا يخوّل لصاحبه أن يتحوّل إلى تأسيس مذهب فقهي بديل، بل كان عليه أن يقتصر على أداء دوره حال حياته.

وقد يُجاب عن هذا بأن الإمام مالك رحمه الله لم يزكّ من بين تلامذته الكثر إلا القليل ممّن اشتهر بحبّه وولائه لأهل‌البيت عليهم السلام؛ بل إنه لم يثبت أنه قد أجاز، صراحة، لأحد بالاجتهاد، غير محمّد بن إدريس الشافعي رحمه الله، إمام المذهب المعروف باسمه.

وربّما كان يرى فيه المجتهد الكفء الذي يمكنه تأمين فتح باب العلم في الأقطار التي ثبت فيها الانسداد، بسبب الاضطهاد العبّاسي، مثل مصر.

أمّا تناقل تلاميذه أفكاره وآراءه من بعده، ونشرها كمذهب فقهي لا يقبل المنافسة حتّى من الشافعي نفسه،[2] فليس مسؤولاً عنه، بل إنه قد أُثر عنه تحريمه لتقليد الميّت أصلاً؛ وهذا ممّا يُغلق الباب أمام تقليده بعد موته.

مغزى الإفتاء بحرمة تقليد الميّت

رغم الحصار المضروب على هذه الفتوى التي تحرج مروّجي مذهب مالك بعده

---

١. *الإمامة والسياسة*: ٢/ ١٤٨.

٢. من المعروف أنّ الشافعي قد قتله متعصبو المالكيّة في مصر.

على نحو التقليد، فإنّنا نجدها منقولة بقلم أبرز ورثة التراث المالكي من بعده، الذين تصدّوا للتجديد. فقد نقل الحطّاب الرعيني في: *مواهب الجليل* شهادة القرافي، وهو من أبرز مجدّدي المالكيّة المتأخّرين، ضمن إطار عامّ من التردّد بين جواز التقليد وعدمه:

يجوز تقليد الميّت على الصحيح، وعليه عمل الناس، ولو وجد مجتهد حيّ.

ومنع الإمام الرازي تقليد الميّت، قال: لأنّه لا بقاء لقول الميّت، بدليل انعقاد الإجماع بعد موت المخالف قال: وتصنيف الكتب في المذاهب مع موت أربابها لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرّفهم في الحوادث وكيفيّة بناء بعضها على بعض، ولمعرفة المتّفق عليه من المختلف به، وعورض بحجة الإجماع بعد موت المجمعين.

وقيل: يجوز تقليد الميّت إن لم يوجد مجتهد حيّ، هكذا ذكر الخلاف غير واحد. وحمل بعضهم إطلاق المانعين على أنّ المراد إذا فقد مجتهد مماثل للميّت أو أرجح، أمّا إذا فقد المجتهدون مطلقاً فلا يترك الناس هملاً. قلت: هذا الحمل متعين.

ونقل البرزلي في أوّل كتابه عن الفهدي أنّه قال: **المشهور، لا يجوز تقليد الميّت، ولم يتعقبه بأنّه خلاف ما عليه العمل.**

ونحوه ما ذكر ابن ناجي في أوّل *شرح الرسالة* قال: **أجمع أهل الأُصول على منع تقليد الميّت**، كما حكاه القرافي في *شرح المحصول*، لكنه قال بعده: **نصّ ابن طلحة في** *شرح الرسالة*: **على أنّه يجوز تقليد العالم مع وجود الأعلم وإن كان ميتاً؛ لأنّ بموته أمن رجوعه عن قوله بخلاف الحي**. قال التادلي: **ونظار أهل الأعصار والأمصار.**[1]

هذه المناقشة الطويلة في مسألة حرمة تقليد الميّت تكشف النزاع الذي قسّم ورثة فقه مالك إلى اتّجاهين رئيسيين:

الأول: اتّجاه المشهور المحكي عن البرزلي وعن القرافي؛ وهو يتمسّك بالحرمة.

الثاني: اتّجاه الفتاوى الرائجة عملياً، وهي على خلاف مشهور أهل العلم؛ وهذا الاتجاه يجيز تقليد الميت، أو يشرط الحرمة بشروط صعبة التحقّق في نظرهم.

---

١. *مواهب الجليل*: ٤٤/١.

وفي جميع الحالات، لا أحد يجرؤ على التشكيك في أصل صدور الفتوى بتحريم التقليد، التي لها مغزى في غاية الخطورة، وهو سقوط مشروعيّة جميع مراتب التّقليد لمالك، خاصّة مع استمرار حركة الاجتهاد المطلق بعده، وقدرها المتيقّن محمّد بن إدريس الشافعي رحمه الله.

ومن هنا نستطيع أن نفهم حالة التشنج القصوى التي وقع فيها أبرز وجوه المالكية في مصر، وهو أشهب، الذي أمر بضرب الشافعي رحمه الله، فنزف من ذلك الضرب حتى توفي.

وهكذا يتحصل أن ترويج مذهب الإمام مالك، رغم استمرار حركة الاجتهاد المطلق، كان تعبيراً عن أحد اختيارين:

الأول: التقليد والوقوف ضد الاجتهاد؛ وهذا اتجاه متطرّف قد اجتنبه جمهور العلماء.

الثاني: استمرار حركة الاجتهاد ضمن الإطار العام الذي تشكله الاختيارات الأصولية الكبرى للإمام مالك رحمه الله.

وحيث إن هذه الاختيارات الأصولية لم تدون إلّا في مرحلة لاحقة من تطور هذا الاتجاه؛ فالحقيقة هي أن حركة الاجتهاد التي انخرط فيها الجيل الثاني، كانت من نوع الاجتهاد المطلق. ولهذا، فنحن نجد اختلافات شديدة في كثير من المسائل الهامة بين أقطاب المالكية من مختلف الأجيال.[١] ويبقى السؤال مطروحا: هل كان الإمام مالك رحمه الله هو مؤسس المذهب المالكي؟

البحث الثاني والثلاثون

الحفّاظ والمبلّغون أمام التحديّات

إنّ التأمّل في الطبقات الأربع للهرميّة العلميّة التي تشكّلت بصفة خاصّة بمسجد

---

١. للاطلاع على اتساع هوة الخلاف بين فقهاء المالكية في كثير من المسائل، يجدر مطالعة: *الثمر الداني*.

المدينة المنورة، ثمّ انتشرت في العراق، خاصّة في البصرة والكوفة، وفي إفريقية، و خاصّة في القيروان، يكشف عن كون الطبقتين الثالثة والرابعة تشكلان أهمّ نقاط الضعف التي كانت تهدّد بالتحوّل إلى مراكز ترويج للثقافة الغوغائيّة التي لم تمّت أبداً.

هكذا، وجدت الدعوات الانحرافيّة ذات المنشأ السلطوي، مروّجين كباراً لها من بين رجال هاتين الطبقتين، وخاصّة بين رجال الطبقة الرابعة، أيّ: مبلّغي المذاهب والقوالب العقائديّة الجاهزة.

ومن أهمّ التيارات الانحرافيّة التي استطاعت اختراق الهرم الأكاديمي، العقيدة الجبريّة التي مرّ الإلماع إليها في الباب السابق، بوصفها إحدى أهمّ أدوات التمكن السياسيّ الأمويّ، وأهمّ مظاهر التفسيخ الثقافي الذي حملته الغوغائيّة الثقافيّة.

١. نماذج من الانزلاق السلطوي للطبقة الثالثة

إذا سلّمنا بأن الطبقة الثانيّة من الهرم العلمي الرسالي لم تخرج عن القيود العامّة التي يتطلبها الانتساب للاتجاه العام الوحدوي المدرسي بمعناه الأوسع، فإنّ هذا الكلام لا يصحّ أبداً في حقّ الكثير من رموز الطبقة الثالثة. ولنأخذ بعض الرموز الكبرى المشار إليها سابقاً، كمثال.

أوّلها: أبو يوسف القاضي صاحب كتاب *الخراج*، كان تلميذا لأبي حنيفة، ولكنّه لم يصمد أمام احتواء الخليفة المنصور، فلم يكمل حياته إلا في خدمته، فتنكّر بذلك لنهج أستاذه.

ثانيها وثالثهما: أسد بن الفرات وسحنون المغربي،[١] ففي حين رفض أستاذهما

١. هو أبو سعيد عبد السلام بن سعيد التنوخي الملقّب بسحنون الفقيه المالكي؛ قرأ على الإمام عبد الرحمن بن القاسم، وابن وهب، وأشهب، ثمّ انتهت إليه الرياسة في العلم بالمغرب. وكان رحمه الله يقول: قبّح الله الفقر! أدركنا مالكاً، وقرأنا على ابن القاسم، ووليَ القضاء بالقيروان من قبل الأغالبة، وعلى قوله المعول بالمغرب وكلّ إفريقياً. وصنّف كتاب *المدونة* في مذهب الإمام مالك، وأخذها

الإمام مالكﷺ جميع محاولات السلطة العباسيّة لجعله فقيه السلطة من طرف الخليفة المنصور ومن جاء بعده، فإنّ تلميذيه هذين قد رأيا المصلحة في الاستفادة من دعم أمراء بني الأغلب بإفريقيّة وأصبحا رمزين لفقهاء السلطة، لا عن ضعف وخوف، بل عن إرادة واعيّة، وتشخيص لمصلحة.

في الحقيقة قد أبرز التاريخ في شأن القاضي سحنون مآثر يبرز فيها صلابة موقفه تجاه تجاوزات بعض الأمراء، ولكنّه مع ذلك تراه يستغلّ نفوذه لسنّ أوّل قانون رقابة في تاريخ الإسلام: فمنع المحدّثين والفقهاء من التدريس في مساجد القيروان بدون إجازة منه، ولا شكّ أنّ هذا الموقف قابل للتوجيه في زمانه، حيث شَحّة مصادر العلم الموثوق، وتكاثر أهل الأهواء والانحرافات، واستفحل أمر التكفيريّين الخوارج خاصّة، بعد أن ابتلي علماء المحور الولائي بالمطاردة والتشريد في الآفاق، فلم يظهر من العلويّين رجل إلّا وقتل.

وقد تزامنت تلك الفترة مع اشتداد الاضطهاد الكبير لأئمّة أهل البيتؑ، كما تقدّم.

٢. خطورة موقع الحافظ

إنّ مثال الإمام سحنون المتقدّم لخير ما يمكن أن يوضّح خطورة موقع هذه الطبقة الثالثة من الهرم الأكاديمي. وهذه حقيقة من السهل فهمها، فالحافّظ، من حيث هو مقتصر على ترويج أفكار ومذهب مرجعه المجتهد، وتوضيحها وتقويتها بالاستدلالات، لا يمكن له أن يرى الحقّ خارجه، فما أن يمسك بالسلطة حتّى

عن ابن القاسم. وكان أوّل من شرّع في تصنيف *المدونة* أسد بن الفرات الفقيه المالكي بعد رجوعه من العراق، وأصلها أسئلة سأل عنها ابن القاسم فأجابه عنها، وجاء بها أسد إلى القيروان، وكتبها عنه سحنون، وكانت تسمّى *الأسديّة*. ثمّ رحل بها سحنون إلى ابن القاسم في سنة ثمان وثمانين ومائة فعرضها عليه وأصلح فيها مسائل ورجع بها إلى القيروان في سنة إحدى وتسعين ومائة... عن ترجمة الإمام سحنون، *المدونة الكبرى*: ٦/ ٤٧٢ و٤٧٣.

يسعى إلى تضييق الخناق على من خالف أفكار أستاذه.

هكذا فرض المذهب المالكي على طريقة سحنون في إرجاء الأمارة الأغلبيّة، والطريف أنّ مالكيّة المشرق قد احتفظوا ببعض الخصوصيّات التي تميزهم عن مذهب سحنون إلى يومنا هذا.

كذلك كان الأمر بالنسبة لأبي يوسف القاضي الذي روّج قراءته الخاصّة لمذهب أستاذه أبي حنيفةرحمه الله. وسنرى أنّ ابن الإمام أحمد بن حنبل قد تطرّف أكثر من ذلك فجمع من تراث أبيه الإمام أحمد ما اعتقده مناسبا لظرفه السياسي ولمنصبه في كنف الدولة العباسيّة، أي: القضاء، فأخرج ما أصبح يعرف *بمسند أحمد*، وهو الكتاب الذي يشكّ كثيراً في صدق معبريته عن مجمل أفكار من ينسب إليه.

وممّا زاد هذه الوضعيّة تعقيداً هو اشتداد دواعي الانحراف في طبقة أدنى من طبقة الحفّاظ كانت ألصق بالجماهير الشعبيّة، وهي الموسومة في الترتيب الهرمي المتقدّم بالطبقة الرابعة. ومن الطبيعي أن يكون هؤلاء أقرب من غيرهم للاستجابة لمغريات السلطة، وأطوعهم لإرادتها، فكانوا يمثّلون سلاحاً ذا حدّين بين يدي المدرسة الرساليّة، فمن جهة أولى، يخشى المجتهدون من انتكاساتهم وارتدادهم السريع، فلا يبيحون لهم من المعارف إلّا ما يمكنهم تبريره عند الاقتضاء، ولعلّ فتوى الإمام مالك بجواز خلع الخليفة المنصور من طريق ترويجه لحديث: **ليس على مستكره طلاق**، أبرز مثال يمكن سوقه في هذا الباب رغم أنّ هذا المجتهد الشهير لم يسلم من التنكيل والاضطهاد بعد أن أشاع شيوخ السوء المتزلّفون إلى السلطة العبّاسيّة أن خلفيّة هذه الفتوى ليست سوى التحريض على خلع الخليفة.

ومن جهة أُخرى، تنظر إليهم السلطات بمنظار الريبة والتشكّك، لالتصاقهم الظاهر بالأئمّة أو المجتهدين المراجع.

فكان أصحاب النفوذ يمتحنون المحدّثين والمتكلّمين بحماسهم أو برودهم لحضور مجالسهم والمناظرة أمامهم.

وهذه الهيكليّة ـ كما يبدو ـ لا تخلو من نقاط ضعف، فزيادة على وهن ارتباط أهل المرتبة الرابعة بالمهام الرساليّة الكبرى لمدرستهم أحياناً، فإنّ الخطر الأكبر إنّما هو كامن في من هم أرفع مرتبة وأعلى مقاماً: الحفّاظ، فمنهم ومن طريقهم تسرّبت الأيادي العابثة داخل المدرسة الرساليّة، فعاثوا فساداً بعد خلوها من الأئمّة الذين مُلئت بهم وبأنصارهم وبأتباعهم سجون بني العبّاس، وانقطاع حركة الاجتهاد المطلق الناتج عن ذلك.

فبعد الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله نكبت المدرسة الرساليّة في حفّاظها، الذين كثيراً ما باعوا ضمائرهم لأصحاب السلطان ومشوا في ركابهم مؤتمرين بأوامرهم، منتهين عن نواهيهم، ولم يشذّ من هذه القاعدة إلا من رحم ربّك، وقليل ما هم.

٣. مجتهدو الجيل الثاني في مواجهة النموذجيّة الميّتة

يتحصّل من جميع ما تقدّم: أن حركة الاجتهاد التي ظهرت منذ أواخر القرن الأوّل، تعتبر أكثر انجازات المدرسة الرساليّة تأثيراً في الصيرورة الثقافيّة الإسلاميّة، وأعظمها استجابة للحاجات الشعبيّة المتطورّة والمتعقدة باستمرار. كذلك فقد كانت أعمقها جرحاً وخدشاً لما تحكيه السلطات وتروّجه بين الناس من أوهام.

هكذا، فليس أضمن للتطوّر العلميّ والتقدّم الفكريّ من استمرار حركة الاجتهاد، وتوسّع مجالها بعيداً عن الضغط السياسي.

وفي المقابل ليس أحرج للسلطات من تعقّد الولاءات الشعبيّة بتعدّد المجتهدين ومراجع الإفتاء وتجدّد الاقتضاءات المذهبيّة، والتفاف العوام حول تلك النماذج الرساليّة الحيّة التي تهدّد بتعويض ما ألفوه من نموذجيّة ميّتة لطالما روّجت لها السلطات.

هنا فقط، تتّضح الحكمة العظمى في تبكير أئمّة أهل البيتعليهم السلام بالدعوة إلى الاجتهاد والتأسيس لذلك؛ بإلقاء الأُصول إلى أصحابهم المقرّبين، وتلامذتهم المردّدين على حدّ سواء. فكان كلّ يأخذ من هذا المدد الربّاني بقدره، ويفيض منه على أتباعه بحسب طاقته. فكان منهم المجتهد، ومنهم المقتصد، ومنهم المقتصر.

ثانياً:

الجيل الثاني من الفقاهة الجماهيرية في مواجهة الغوغائيّة

البحث الثالث والثلاثون

التدوين الشافعي لأُصول الفقاهة

تحصّل من المبحث السابق أنّ الفضاء العلمي الذي تأسّس في كنف مرجعية السنة والعترة، أو: التشيع المدرسي، والذي استحقّ بذلك تسميّته بالمدرسة الرساليّة، قد بدأ منذ بداية القرن الثاني يفرز مراجع تقليد قد استقلوا بالفتوى، لظروف مختلفة. فكانوا هم الفقهاء الجماهيريون الذين تمكّنوا من ملء الفراغات التي فرضها الاستبداد العبّاسي، بتنكيله بأبرز رموز المحور الولائي.

في هذا المبحث نستكمل صورة المشهد العام للفقاهة في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث؛ بإلقاء بعض الضوء على أهمّ انجازات الجيل الثاني من الفقهاء الجماهيريون، وهم في الحقيقة الجيل الثالث من أعلام المدرسة الرساليّة إذا ما احتسبنا الجيل الأوّل، جيل التابعين الذين تتلمذوا مباشرة على أيدي الإمام علي عليه السلام، وعبد الله بن عبّاس، والإمام زين العابدين عليه السلام.

١. راية الاجتهاد من جيل إلى جيل

لقد كان شعار المدرسة الرساليّة: **إنّا وجدنا آبائنا على أمّة، وإنّا معهم مجتهدون،** خير ردّ على الشعار الذي كانت ترفعه النموذجيّة الميّتة: **إنّا وجدنا آبائنا على أمّة وإنّا على آثارهم مقتدون.** إنّه الردّ الرساليّ الحاسم على شعار جاهلي أدانه القرآن الكريم مراراً وتكراراً، وحذّر من ترويجه بين المسلمين ضارباً لهم الأمثال بمجتمعات الشرك والوثنيّة. وفي سورة الزخرف بيان لكلّ ذي لبّ.

من مظاهر الحركة الغوغائيّة

تقدّمت الإشارة في الأبحاث السابقة، إلى كون الدعوة العثمانيّة، بجميع أبعادها، شكّلت أهمّ محاور الثقافة الغوغائيّة التي بدأت تتسرب إلى المجتمع الإسلامي منذ عهد الخلفاء الراشدين؛ ثمّ استقرّت وهيمنت في ظلّ الاستبداد الأموي. ولعلّ أهمّ مظاهر هذه الحركة وأخطرها ما يمكن تسميّته **بحركة الجعل والإغفال في المناقب: جعل لمناقب وهميّة لبعض مشاهير الصحابة، وإغفال مناقب حقيقيّة للإمام عليعليه السلام وأهل بيته وأصحابهم المقربين.**

ونكتفي هنا بالإشارة إلى أحد أخطر الموارد التي تناقلتها الكتب الموثوقة، وهي التي تبرز فيها أسماء لا يجرؤ الجمهور على التشكيك لحظة واحدة في إخلاص نيّتها، رغم أنّ ما يتناقله من روايات ينسف هذا الوهم.

فقد روى ابن أبي الحديد، رائد المراجعة التاريخيّة المعتزلية، في *شرح نهج البلاغة*:

> قال معمر: كان عند الزهري حديثان، عن عروة[١]، عن عائشة[٢] في عليعليه السلام، فسألته عنهما يوماً، فقال: ما تصنع بهما وبحديثهما؟ الله أعلم بهما! إنّي لأتّهمهما في بني هاشم.[٣]

---

١. يقصد عروة بن الزبير.

٢. يقصد أم المؤمنين.

٣. شرح نهج البلاغة: ٦٤/٤.

وهذا عكرمة البربري مولى عبد الله بن عبّاس يستغلّ علاقته هذه بحبر الأمّة فيتبوّأ مقعده من النار بروايّة ما يحلو له من الأحاديث المكذوبة على مولاه، حتّى اشتهر أمره وأصبح مضرب الأمثال في الكذب.

فقد روى الذهبي في *ميزان الاعتدال* أنّ سعيد بن المسيّب كان يقول لغلام له اسمه بردّ: **لا تكذب عليّ، كما كذب عكرمة على ابن عبّاس.**

وإنّ عبد الله بن عمر كان يقول لغلامه نافع نحواً من ذلك. وروى ابن خلّكان في *وفيات الأعيان* أنّ علي بن عبد الله بن العبّاس وصل به الأمر إلى ربط عكرمة إلى باب كنيف؛ ليردعه عن كذبه في الحديث.

وهذا مقاتل بن سليمان يعدّه النسائي في جملة الكذّابين المعروفين بوضع الحديث. وقال الجوجزاني:

> كان مقاتل كذّاباً جسوراً. كان يقول لأبي جعفر المنصور: أنظر ما تحبّ أن أحدّثه فيك حتّى أحدثه. وقال للمهدي العبّاسيّ: إن شئت وضعت لك أحاديث في العبّاس، فقال: لا حاجة لي فيها.[1]

هكذا فإنّ حركة وضع الحديث التي غذّتها الصراعات السياسيّة، وكانت تهدّد بضياع الجيّد وسط ركام الرديء وانشغال عامّة الناس عن التفقّه في شؤون دينهم ومعرفة أحكامه بالتحلّق حول الوضّاعين والكذّابين والقصّاصين المشبوهين مثل: تميم الداري، وتناقل السير المشبوهة والأخبار المكذوبة، فلا غرابة إذا: أن تُروّج بين الناس بعض الخرافات والأساطير المسندة إلى بعض الصحابة والمحسوبة على الدين. ولعلّ من أحسن الأمثلة على ذلك، قصّة جراب أبي هريرة الذي لمسه الرسولﷺ ببركته فجعل يقطر تمراً، فلا ينضب عطاؤه حتّى وفاة صاحبه الذي يكون بهذا قد أكل منه أطنان التمر حسب زعمه.

---

١. الغدير: ٢٦٦/٥؛ و ميزان الاعتدال.

فأين كان هذا الجراب عام المجاعة والناس لا يجدون ما يقتاتون به؟

فهل كان صاحبه حينئذ يأكل تمر جرابه خفيّة، والناس يتضوّرون جوعاً؟

الدور التحصيني للحركة الاجتهاديّة

الحقيقة أنّ العقل لا يستطيع أن يحير حِراكاً أمام مثل هذه الأخبار. فهي لا تدلّ إلّا على تمكّن البنيّة المنطقيّة السفسطائيّة من جماهير جيل التابعين، فكثر بينهم الغلط والمغالطة، فمن كلّ راوٍ أو محدّث حسبَ تيهه وضلاله، ولكلّ مستمع أو ناقل حسب سذاجته.

فالحركة الاجتهاديّة قد مثّلت المهرب والخلاص لهذا الجيل. فلكي يتمّ سحب البساط من تحت أقدام المحدّثين الذين اختلط حابلهم بنابلهم، واغترف العامّة من كذب بعضهم وصدق البعض الآخر، وقع توجيه الأنظار إلى علم جديد لم ينضج وتتّضح ملامحه إلا في القرن الثاني: **إنّه تنظيم طرق الاستنباط وهيكلة أُصول الفقه.**

إنّه الاجتهاد المطلق الذي كان غائباً حتّى ذلك الحين، ولم يتمكّن منه حتّى فقهاء المدينة المشهورون، الذين كانت اجتهاداتهم وفتاويهم منصوصة. فلمّا اتّضحت معالم الاجتهاد بفضل بيانات أئمّة المدرسة الرساليّة، وخاصّة الباقر والصادق‹، وتبعهم في هذه الحركة مجتهدون من أنصارهم أو من المستفيدين منهم، لم يبقَ للمحدّثين المحترفين المروّجين لخرافة معجزات السلف كبير شأن لدى العامّة. فانكب الجمهور على المراجع ينهل من فقهها.

الغوغائيّة الثقافيّة في نفَسها الثاني

رغم جميع ما تقدّم، كان هذا انتصاراً مؤقتاً للمدرسة الرساليّة. فالارتباط بين حركة وضع الحديث وتدليس المؤلّفات، بحركة النموذجيّة الميّتة، لا يخفى على ذي لب. فهذا التيار، الذي كاد يعصف بالعلوم الإسلاميّة، لم يكن في حقيقة الأمر إلّا نتيجة لها، وهو من أخطر انعكاساتها على الإطلاق.

فلولا تقديس السلف وعدم إعمال النظر في ما يروى عنهم، والخشية من وضعهم موضع النقد والتمحيص، لما سهل دسّ الأحاديث المكذوبة على ألسنتهم. فبمجرّد حصول أحد الكذّابين على ثقة الجمهور يصبح بوسعه أن يضع ما يشاء على لسان أحد السلف.

فالنموذجيّة الميّتة، بما هي إذابة للحي في صورة الميّت، وتكريس لمقولة: «وضيع السلف خير من رفيع الخلف»،[١] إنّما تقزّم دور الأحياء وقيمة فهمهم لمقولات سلفهم، وتقلّل من أهميّة نقد مقولاتهم.

فالتلميذ لا يحقّ له مراجعة الأستاذ، وإذا ما وجد خطأ في كرّاسه، فإنّما هو تعبير عن سوء فهمه لا عن قلّة علم أستاذه.

هكذا يروّج بين الناس تناقل الأخبار الغريبة دون أن يتساءلوا عن صدق مضمونها، وتعمّ بينهم الروايات المتناقضة، ولا يجروء أحد على ردّها، ما لم تكن لديه بينة تُجرّح في راويها.

٢. في مواجهة عموم الدسّ والتدليس

من الواضح أنّ الحركة الاجتهاديّة في القرن الثاني، لم تكن قادرة على منع تواصل تيّار الوضع والتدليس، واشتداده. فحتّى بعد أن اشتهر أمر أئمّة المدرسة الرساليّة، وذاع صيت مراجعها الأعلام بين الناس، عمد أعداء الخطّ الرساليّ من سلطويّين وأهل أهواء ومبتدعة، إلى دسّ الأحاديث والفتاوى المكذوبة على الأئمّة ﷺ والمجتهدين. وقد كان نصيب أحاديث الأئمّة من هذا الدسّ عظيماً رغم حرصهم على انتقاء رواة أحاديثهم من بين أوثق الناس وأصدقهم، وتزكية البعض من تلاميذهم بما يدفع الناس إلى تقليدهم دون غيرهم. فقد تلاقت عليهم

---

١. لأنّ الوضيع الميّت لا يخشى أكثر ممّا علم من شرّه، والرفيع الحيّ لا يؤمن سقوطه.

مكائد السلطات، ودسائس أهل الأهواء والبدع والغلاة. وقد مرّت الإشارة إلى استنكار الأئمّة أنفسهم للكثير ممّا يروى عنهم.

ورغم عمليّة التنبيه الأكيدة بإعلان الأئمّة عن وجود الدسّ والتدليس في أحاديثهم، فلم يكن بالإمكان أمام الأجيال اللاحقة الاستغناء عن تراثهم الروائي العظيم. فنشأت من ذلك حاجة شديدة إلى تطوير مناهج علميّة تختصّ في تمحيص الرجال وغربلة الأحاديث التي يروونها. وقد صاحب هذا التحصين المناهجي التحفّظ الشديد من قبل أصحاب الأئمّة والسلف المتقدّم، من علماء الشيعة خاصة، في مقام نقل الحديث وروايته وتطهير الروايات عمّا دسّ فيها.

فكان لهذه الإجراءات التحصينيّة الفضل الكبير في حفظ كتب الحديث إجمالاً، وصيانتها من بعض ذلك الدسّ والتزوير، إلا أنّ هذا لا يعني حصول الجزم واليقين بعدم تواجد شيء ممّا زوّر عن الأئمّة والفقهاء في مجموع ما بأيدينا من أحاديثهم وفتاواهم، خاصّة إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ العمليّة كانت تمارس غالباً عن طريق دسّ الحديث الموضوع في كتب الموثوقين من أصحاب الأئمّة، كما تقدم.

فربّما كان بعض ما نجده في كتب الأحاديث اليوم من الروايات المتعارضة المختلفة هو من بقايا ذلك التشويه والدسّ الذي وقع فيها في تلك العصور.

وهكذا، يتّضح أنّه ليست صحاح السنّة مثل **البخاري** و**مسلم** وحدها هي التي تشتمل على آثار الدسّ والتدليس أو الوضع الرخيص عن طريق عكرمة، وعروة ومقاتل، وغيرهم من الوضّاعين الكذّابين، بل شملت هذه الرزيّة بعض كتب الشيعة المعتبرة.

إنّ حركة الدسّ هذه معقّدة وشرحها يخرج عن مجالنا. وإنّنا أردنا من تعرّضنا السريع هذا لها، الإشارة إلى ما تحمله النموذجيّة الميّتة بين طياتها من سموم قاتلة

لملكة النقد، ومهلكة للأذواق، ومعطّلة للرقابة الجماعيّة التي كانت وحدها كفيلة بردع الوضّاعين وإسكات الكذّابين.

٣. الفقاهة الجماهيرية وابتكاراتها الأصوليّة

يتحصّل ممّا تقدّم: أنّ كلّ الآثار المكتوبة التي خلفتها الحركة العلميّة في القرن الثاني كانت قابلة للدسّ والتدليس. فمن الواضح أنّ فقه أبي حنيفة مثلاً قد ضاع ولم يبق سوى ما نقله تلاميذه ودونوه مع اختلافات بينهم. ومن ناحية أُخرى، لنا أن نتساءل عن سبب اختلاف المالكيّة الشديد فيما بينهم... والحقيقة أنّ حركة جديّة من البحث والنقد والغربلة تفرض نفسها.

فهل هذا تعبير عن نجاح النموذجيّة الميّتة، وعن فشل حركة الاجتهاد في مهامها؟ الإجابة ليست بهذه البساطة.

فللفشل عوامل متشعّبة ومتعدّدة. وهو لا ينفي نجاح حركة الاجتهاد في ما طرحته على نفسها: القيام بدور الشهادة على الناس ورسم الطريق أمام الأجيال القادمة، بعيداً عن الخطّين العقائديّين المتطرّفين: **الجبريّة والقدريّة**.

وإذا أردنا أن نفهم حقيقة معاناة المدرسة الرساليّة، بمعناها الأوسع، فلا بدّ لنا أن نفهم الإطار الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي بقيت تعمل فيه حتّى بعد لمعان نجم الجيل الأوّل من المراجع الجماهيريين.

تحت ضغط الاستبداد الأمويّ والعبّاسي

إنّ أخطر الدعوات على الإطلاق هي تلك التي يستحيل التصدّي لمضامينها وكشف بطلانها؛ وذلك لما يفرضه هذا التصدّي من مواجهة متعدّدة المستويات، لا يقوى عليها دعاة الإصلاح.

فمن جهة أولى، لا بد من مواجهة السلطات التي تدعم تلك الدعوة وتستثمر فيها.

ومن جهة ثانية، لا بد من تجنب إثارة العامّة والغوغاء الذين سبق إلى وهمهم صدقها وأمتلئ وجدانهم بحبّها، فامتنعت عقولهم عن مراجعتها.

فلهذه الدعوات مضامين مستعصمة من النقد، ومحتميّة بعصبية الغوغاء والدهماء وبسيف السلطان.

هكذا فإنّ فكرة نموذجيّة أعم مفاهيم جيل الصحابة، وهو الذي لا يبقي خارجه أحداً من المنافقين والطلقاء، قد عمّت الأذهان وذاعت بين الناس وجرت من معظمهم مجرى الدم. وبلغ من استحكام هذه الفكرة الغريبة عن ظواهر القرآن الكريم في أذهان العوام، أن أصبح العالم الفطن اللبيب لا يجروء على إعمال فكره في مسألة قبل أن يتأكّد من غياب حلّ لها عند السابقين، وإن لم يكن هذا الحلّ مستقى من السنّة أو تأويل لآية من الكتاب.

فقد استوى عند ضعاف الناس ما يؤثّر عن ابن عبّاس مع ما يتناقلونه عن معاوية، أو مروان: **فالجميع عندهم صحابة مجتهدون!** ومن يجروء على مخالفة هذا الزعم، فإنّ سيف الجلاّد الأموي أو العبّاسي، كفيل بردعه وإخماد صوت كلّ من تحدّثه نفسه بتجاوز هذا الخطّ الأحمر!

سعيد بن المسيّب وابتكار الإرسال

هكذا، تتّضح بعض أبعاد الحصار المفروض على الرساليّين، بعد أن أصبح ذكر أهل بيت الرسول ﷺ تهمة تستوجب العقاب. فعمد الأذكياء من بينهم إلى ابتكار أساليب يحفظون بها علمهم وحياتهم معاً. مثال هذا ما فعله سعيد بن المسيّب، وهو شيخ التابعين وفقيههم الذي ربّاه أمير المؤمنين عليّ عليه السلام فأحسن تربيته، فشهد معه مشاهده كلّها.

فقد ابتكر أسلوب إرسال الأحاديث معتمداً على ثقة الناس في شخصه، فكان أكثر حديثه الذي أخذه عن الإمام علي﷣ يقوله دون إسناده فيكون مرسلاً، بل لم يكتفِ بالإرسال عامداً إلى بعض الأسانيد المشبوهة عنده والمقبولة عند السلطة، فأخرج بها ما صحّ لديه من الأحاديث مثل أن يكون الحديث مرويّاً عن علي﷣، وأبي هريرة، وعمرو بن العاص، وعبد الله بن عمرو، فيختار عبد الله بن عمرو مثلاً.

هذا الابتكار، وإن كان لا يخلو من الذكاء والفطنة، ويدلّ على حرص صاحبه على إيصال علمه إلى الناس، هو ذو حدّين: فبه يمكن أن يغيب ذكر أكابر الصالحين، وتطفو على السطح أسماء من هم دونهم، فتغزو الأذهان وتغلب على النخبة.

وهذا ممّا يفسر لنا قبول الإمام الشافعي﵀ مراسيل سعيد بن المسيّب دون غيرها من المراسيل.

٤. ابتكار الإجماع ومحاولة محاصرة النموذجيّة الميّتة

لم تكن مثل هذه الابتكارات كافيّة لتجاوز الأبعاد المكبّلة للبحث والموهنة لعزائم التحقيق في النموذجيّة الميّتة. فقد أناخت بكلكلها على صدور جميع من طرح على نفسه القيام بالواجب الشرعيّ المتمثل في الاجتهاد. فكيف يستطيع الفقيه أن يفتح فمه عن اجتهاد قد يخالف رأي أحد السابقين، والحال أنّ هؤلاء كانوا يرقون إلى مرتبة القداسة في أذهان الغوغاء؟

هنا تفتّقت العبقريّة الاجتهاديّة عن حلّ آخر، بدا لأوّل وهلة كأنّه نهائي: **الإجماع**.

فقد جعل بعض المجتهدين الإجماع أصلاً ثالثاً للتشريع بعد القرآن والسنّة. وقد أريد لهذا الأصل أن يكون واقياً من شبح الاجتهادات الفرديّة لكلّ السابقين. **فمن خلال العمل بهذا الأصل، لا يصبح لأيّ اجتهاد خارج إطار الإجماع الذي تشكّل**

المدرسة الرساليّة عموده الفقري، أيّ معنى؛ لكون الإجماع يجب أن يستغرق جميع الأفراد بمن فيهم أئمّة هذه المدرسة. فلو اتّفق معظم الصحابة على رأي، وخالفهم فيه الإمام علي عليه السلام، وأبو ذر الغفاري، وعبد الله بن عبّاس، مثلاً، لما كان ذلك إجماعاً ولاستحال العمل به بناء على هذه القاعدة.

وهكذا، تسقط اجتهادات أواخر خلافة عثمان كلّها، لما تضمّنته من مخالفة لبعض آراء رواد المدرسة الرساليّة، مثل عبد الله بن مسعود، وعمّار بن ياسر، وأبي ذر الغفاري، وعبد الله بن عبّاس. وتبعاً لذلك، تسقط أيضاً، اجتهادات جميع من خرج وتمرّد على علي عليه السلام، مثل، معاوية وأحلافه.

فالإجماع، هو بالضرورة كاشف عن رأي المدرسة الرساليّة، وإنّ رَفع شعار الإجماع في وجه القائلين بنموذجيّة عموم جيل الصحابة، لهو من أقوى الردود الجدليّة وأدعاها إلى الإعجاب. فهي حجّة الخصوم قد ردّت عليهم، فما استطاعوا لها دحضاً.

وهكذا، تقبّل الجميع هذا الأصل بالرضا والكثير منهم للوازمه كاره، ولكنّه تحوّل شيئاً فشيئاً بمرور الزمن، وتعثّر حركة الاجتهاد بداية من أواسط القرن الثالث، إلى جزء لا يتجزّأ من النموذجيّة الميّتة. فلقد أفقده حفّاظ المذاهب مضمونه الحقيقي، وهو رفض وصايّة الآباء والأجداد على عقول الأبناء والأحفاد، وأحلوا محلّه فهماً مغايراً. فنسي الجمهور، بالتدريج، أنّ كلمة الإجماع لا تعني الأكثريّة، ولكنّها تتضمّن اتّفاق الجميع.

ابتكار الشافعي في تدوين الأُصول

تقدّم أنّ فقه الجيل الأوّل من المراجع الجماهيريين قد تعرّض للمصادرة أو التصرّف من قبل بعض حفّاظ المذاهب. ولنا أن نتصوّر أن مثل هذا التصرّف لم يكن ليحصل لولا الإهمال الكامل أو النسبي لتدوين المحصول الفقهي، وخاصّةً إغفال

تدوين أُصول الاستنباط؛ ممّا جعل الاختلاف فيها يستمرّ عبر التاريخ إلى حفّاظ المذاهب من المعاصرين.

وقد انتبه أبرز تلاميذ الإمام مالك إلى خطورة هذا الوضع، فقام بعمل علمي يعتبر نقلة نوعية في ساحة الفقاهة: **تدوين أوّل رسالة أُصوليّة، علاوةً على إملائه لأوّل موسوعة فقهيّة.**

الإمام الشافعي في رحاب أهل البيت

الإمام الشافعي هو: محمّد، ويكّنى: أبو عبد الله.[1] وهو من أبرز أعلام الفقاهة في النصف الثاني من القرن الثاني، الذين أكثروا من التطواف والرحلات في مختلف الأقطار. فقام برحلته العلميّة بادئ ذي بدء إلى الإمام مالك في المدينة، فلمّا أترع عقله ولبّه من علومه، رحل إلى العراق، فطاف هناك في المدن، ولقي الإمام محمّد بن الحسن، وأبا يوسف القاضي وغيرهما من تلامذة أبي حنيفة، ثمّ رحل إلى البلاد الفارسيّة، فالتقى بعلمائها، ثمّ طاف شمال العراق، فاخترق ساحل الفرات وبعض مدن سورية حتّى ألقى عصا التسيار بمدينة الرملة.

كلّ هذا ولم يجاوز العشرين سنة من عمره. فما فتئ بعد مدّة وجيزة من إقامته في الرملة أن اعتزم الرحلة ثانياً إلى الإمام مالك، وبقي معه في المدينة إلى أن مات، ثمّ توجه إلى اليمن، وقد كانت تزخر بالولائيين، فاكتسب هناك علم الفراسة وازداد تفقّها، ثمّ اعتقل بتهمة التشيّع للعلويّين ضدّ العباسيّين.

فكانت نتيجة التحقيق أن ظهرت براءته، فأطلقه الخليفة هارون الرشيد، وأخذ بعد

---

١. نسبه هو محمّد بن إدريس بن العبّاس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلّب بن عبد مناف (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ)، توفّي في مصر إثر نزف حصل له، على الظاهر، من اعتداء بالضرب من بعض متعصّبي المالكيّة، كما مرّ. وقيل: إنّما كان موته من مرض ألمّ به.

ذلك يؤلّف المؤلّفات ويودّع حصيلته العلميّة في كتب خاصّة. ومن أجمع تلك المؤلّفات التي وصلت إلينا كتاب *الأم*.

وكان لا يخفي ولائه لأهل البيت عليهم السلام، ويفتخر بذلك، لذلك لما رماه الحاسدون بالرفض أنشد، وقال:

إنْ كان رَفْضاً حبّ آل محمّدٍ فليشهَدْ الثَقَلان أنّي رافضي

وقد عاش الإمام الشافعي رحمه الله حياته العلميّة في زمن اشتدّ فيه الحصار على أئمّة أهل البيت عليهم السلام، والاضطهاد والملاحقة لأنصارهم، وكان عليه أن يحصّل علومهم بواسطات عدّة. ورغم ذلك فقد أخرج فقهاً هو أقرب إنتاج فقهي إلى فقه الشيعة الإماميّة، بل إنّ التحقيق يؤكّد بأنّ موارد الاختلاف مع جميع كتب فقه الشيعة الإماميّة بالجملة لا يتجاوز بضع وعشرة موارد فقهيّة، وهذا أقلّ بكثير ممّا يوجد بين بعض فقهاء الإماميّة أنفسهم.

الابتكار في تدوين الأُصول

علاوةً على ما تقدّم، فإنّ أهمّ إنجازات الإمام الشافعي على الإطلاق، هو تدوينه لأولّ رسالة أُصوليّة معروفة، وقد سماها *الرسالة*. وتحتوي على أهمّ قواعد الاستنباط المقرّرة لديه، وهي التي ساهمت في ضبط المذهب الفقهي الشافعي على مرّ الأجيال.

بهذا الانجاز اتّخذت الفقاهة شكلها الأُصولي المتوازن الذي أبعدها عن تيارين متطرّفين:

الأوّل: التيار اللانصوصي الذي يدعي الانتساب إلى أبي حنيفة رحمه الله، والذي يحاول الاستغناء قدر الإمكان عن الأدلّة الشرعيّة اللفظية، والذي تظهر ميوله الذوقيّة الظنيّة في اعتماده الأدلة العقلية الظنية.

الثاني: التيار النصوصي الحديثي الذي يدّعي الانتساب إلى الإمام مالك رحمه الله، أو

إلى الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله من بعده، دون أن تصحّ هذه النسبة، وهو تيار لا يرى الفتوى إلّا تطبيقاً مباشراً للنصّ الحديثي. حتّى تورّط بعضهم في العمل بالأحاديث الضعيفة في مسائل فقهيّة حساسة، فوقع في مخالفة جمهور الفقهاء.

وبهذا يكون مسلك الشافعي، امتداداً، وتطويراً لمسلك مالك، الذي اقتبس من مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وطبع فقهه بها مبتعداً عن النصوصيّة الحديثيّة المحضة.

البحث الرابع والثلاثون

الثقافة الشافعي وابن حنبل في مواجهة الغوغائيّة

إنّ البُنيَة المنطقيّة السفسطائيّة لم تقتصر في تأثيرها على الحركات السلطويّة ودعاتها سواءً في الحكم أو في المعارضة، بل تعدّتها إلى الدعوات الغوغائيّة التي نبعت من واقع هيمنة المرتكزات المنطقيّة الظنيّة في أوّل أمرها، ثمّ أصبحت حبيسة لمقدّماتها وشعاراتها. فعمد أدعياؤها إلى التسلح بالسفسطة؛ لتأمين الاستمراريّة والمحافظة على مجال تأثيرها.

ولعلّ حركات الغلوّ التي أشرنا إليها مثال حيّ على الطبيعة السفسطائيّة لتلك التطرّفات. ولكنّ الغلوّ لم يكن إلّا جزء من كلّ، أعمّ وأخطر: **إنّه التيار الغوغائي الذي تمظهر في دعوات وحركات مختلفة شكلاً، ومتّحدة مضموناً حوّل التبنّي الضمني أو الانفعالي للمرتكزات المنطقيّة السفسطائيّة؛ مثل: المشبّهة والحشوية، والمرجئة، والجهمية، وبقايا القدريّة المتمرّدة على الاحتواء المعتزلي.**

والقاسم المشترك لهذه الحركات، علاوةً على الخضوع للأصول المنطقيّة السفسطائيّة، هو صبّ الماء في طاحونة الدعوة للنموذجيّة الميّتة.

وإنّ ظهر من دعاة الغوغائيّة من نجح في خداع المعاصرين له وإيهامهم بالعلم والتقوى، مثل: مقاتل بن سليمان، فإنّ أمره انكشف لدى أعلام المدرسة الرساليّة الذين

لم يألوا جهداً في فضح هؤلاء المنحرفين وتنبيه المسلمين إلى خطرهم.

في هذه الأجواء، برز محمّد بن إدريس الشافعي، وأحمد بن محمّد بن حنبل الشيباني(رضي الله عنهما)،[١] كلّاً بطريقته الخاصّة، وصبّا جهدهما في محاربة الغوغاء الكلاميّة التي خلفتها هيمنة البُنية المنطقيّة السفسطائيّة.

١. في مواجهة الغوغائية الكلاميّة

إنّ تاريخ المسلمين حافل بالأمثلة التي توضح مقدار شعور أعلام محور السنّة والعترة، بجسامة المسؤوليّة، مثلما أُثر عن الإمام الشافعي رحمه الله الذي اشتدّ في الهجوم على أهل الكلام، ولازمُه الجدل من حيث هو المنفذ الرئيسي الذي تسرّبت الدعوات المنحرفة منه.

ثمّ برز الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله الذي فاقت شهرته، كمحدث متفحّص، وعالم بدراية الحديث، سمعته كفقيه ومجتهد ذي شأن عظيم.

الإمام أحمد والمدرسة الرساليّة

من الأخطاء الشائعة في حقّ الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله اعتباره من الرواد المتعصّبين لما يُطلق عليه مدرسة أهل الحديث.

بل كثيراً ما ينسب إليه الجهل بقدر أئمّة أهل البيت عليهم السلام والتنكر لهم. ولا يتسّع المجال هنا للتحقيق في ظروف إلصاق هذه التّهم الشنيعة به، ونكتفي ببعض الإشارات إلى ما يؤيّد انتسابه إلى الخطّ العام للمدرسة الرساليّة. ومن الذين انتبهوا إلى الارتباط المدرسي بين

---

١. أحمد بن محمّد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن عبد الله بن حيّان بن عبد الله بن أنس بن عوف بن قاسط بن مازن بن شيبان بن ذهل بن ثعلبة بن عكابة بن صعب بن علي بن بكر بن وائل بن قاسط بن هنب بن أقصى بن دعمي بن جديلة بن أسد بن ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان بن أد بن أدد بن الهميسع بن حمل بن النبت بن قيذار بن إسماعيل بن الخليل إبراهيم عليه السلام (١٦٤ ـ ٢٤١هـ).
وهذا نسبه المذكور في ترجمته ضمن مقدّمة، *العلل ومعرفة الرجال*: ٤٥/١.

أحمد بن حنبل رحمه الله طالباً، والإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام أستاذاً ومدرّساً في مرو، المحقّق الكبير المرجع السيّد الخوئي رحمه الله الذي قال عنه: **إنّه من أصحاب الرضا** عليه السلام.[1]

ومن أهمّ ما كتبه الإمام أحمد *فضائل علي*، وبه ألجم أفواه الغوغائيّين العثمانيّين والخوارج الذين أوغلوا في محاولة إخفاء فضائل الإمام علي عليه السلام أشواطاً بعيدةً. وهو مؤسّس المذهب الفقهي المعروف بالحنبلي، وإليه يرجع *مسند أحمد* في الحديث، وهو الذي دوّنه ابنه؛ ولهذا عرف عنه أنّه من أئمّة الحديث، ويعتبر من أوّل مؤسّسي علم علل الحديث بكتابه *العلل*.

وقد مرّ في الباب السابق الكلام عن محنته مع المعتزلة.

وأهمّ انجاز قام به هذا العالم الجليل هو حملة التطهير الشاملة التي شنّها على الكمّ الكبير الهائل من الروايات المنسوبة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، بعد أجيال من أعمال المحدّثين الغوغائيّين. فمن بين سبعمائة وخمسين ألف حديث تمكن من جمعها، انتقى ثلاثين ألفاً، رأى أنّها مستجمعة للحدّ الأدنى من شروط الصحّة أو المقبوليّة.[2]

وواصل هذا المحدّث الألمعي السير على نهج أسلافه، والحمل على الدعوات الغوغائيّة التي غاصت في المتشابهات، وأهملت المحكم؛ فضلّت ضلالاً بعيداً. وكان للجهمية النصيب الأوفر من هجومات ابن حنبل، فتحوّلت ردوده المتحمسة عليهم إلى مستمسك تشبث به خصومه لإلصاق تهمة التشبيه والتجسيم باسمه.

وهنا يفرض علينا الإنصاف وقفة تأمل.

منشأ شبهة التجسيم

الجهميّة، هم أتباع الجهم بن صفوان، الذي سار على نهج الجعد بن درهم بعد

---

١. معجم الرجال: ٣/ ٤٨.

٢. *نيل الأوطار*: ١/١١-١٢.

مقتله. وقد جمعت الجهميّة بين: الجبريّة المطلقة والإنكار الكامل لصفات الله تعالى. ويسّمون بالمعطِّلة لتعطيلهم الصفات. وقد لقي الجهم بن صفوان رواجاً كبيراً. وكان خطر دعوته عظيماً خاصّة لمنهجها التأويلي الذي يجعل العقل البشري المقياس الأوحد والمعيار الأوثق في فهم متشابه الوحي. ولم تلبث هذه الدعوة أن ذابت في بعض خطوط الاعتزال فزادت من ابتعادها عن المنهج الرسالي. فكان ردّ أحمد بن حنبلرحمه الله على هذه الدعوة التي تطرّفت في معارضة التجسيم حتّى سقطت في التعطيل، في حقيقته انتفاضة رصينة على السهولة والخفة التي ميّزت تعاطي الدعوات الغوغائيّة العقلانيّة الظنّيّة للتأويل.

من هنا وجب توخّي الدّقة في فهم عبارات الإمام أحمد في هذا الشأن؛ وقبل كلّ شيء، التدقيق في صحّة نسبتها إليه.

وعلى أيّة حال، فلم يتعدّ الإمام أحمد في حملته هذه الحدود التي وضعها لنفسه حول الامتناع عن الكلام التي تنازع طرفيه المعتزلة والحشويّة، بل كان شديد الكره للمتكلّمين، ولو كانت أهدافهم المعلنة تتمثّل في الدفاع عن السنّة، وتقويض دعائم التأويل المتحرّر.

الإمام أحمد والكلّابيّة

الكلّابيّة: هم الذين اتبعوا عبد الله بن سعيد التميمي، الملقب بابن كلّاب في الانطلاق من الحديث النبوي للردّ على أهل التأويل من المعتزلة والجهميّة، وقد كانت محاولة ابن كلّاب هذه مشبوهة في أهدافها ومضامينها. وقد أشار ابن تيمية الحرّاني،[١] إلى تلك الشبهات وعزاها إلى افتراءات الجهميّة، الذين ادّعوا عن ابن كلّاب قوله لأخته النصرانيّة: إنّي أريد أن أفسد دين المسلمين.

---

١. *منهاج السنة*: ٢٣٧/١.

وإن جاز القطع بكذب نسبة هذا القول إلى هذا المتكلّم الذي نصَّب نفسه ناطقاً باسم أهل الحديث، فإنّ الشبه بين قول النصارى بالأقانيم الثلاثة، وقول ابن كلاّب بإثبات المعاني في ذات الله تعالى، وهو قول أراد به ردّ قول الجهميّة في نفي الصفات، واضح لا غبار عليه. وقد تفطَّن الإمام أحمد إلى الخطر الكامن في دعوة ابن كلاّب التي بدأت تستقطب العامة والغوغاء فكان يظهر النفور منه، ومن كلّ من يجاريه في بعض أقواله حتّى أنّه هجر الحارث المحاسبي؛ لانضمامه إلى ابن كلّاب في بعض مقولاته، حسب رواية ابن تيمية الحراني.

محنة خلق القرآن

لقد كان تصدّي الإمام أحمد للدعوات الكلّابيّة والجهميّة على حدّ سواء واضحاً، وأثره محسوساً. وهكذا وجد هذا المحدّث الكبير نفسه مضطراً إلى بعض المواقف الكلاميّة التي استغلها سلطويُّو المعتزلة لإنزال شديد التعذيب عليه. فكانت محنته الشهيرة التي قوَّله فيها المعتزلة الكثير ممّا لم يكن يدور بخلده مثل اتّهامه بالقول: **بأنّ القرآن قديم وغير مخلوق**؛ والحال أنّه لم يقل أكثر من أنّ **القرآن كلام الله وليس كسائر المخلوقات.**

والفرق بين المقولتين كبير وواضح، فالأولى يمكن تشبيهها بمقولة الأقانيم عند النصارى، في حين أنّ الثانية ليست سوى تعبير عن حرص الإمام أحمد، على إيجاد نوع من التوازن بين التقديس الوثني الحشوي لكتاب الله تعالى، والابتذال المعتزلي الجهمي لآياته الكريمة.

ولعلّ أحسن تلخيص للموقف، ما نجده عند الإمام محمّد عبده، الذي نقل عنه الشيخ محمّد أبو زهرة قوله:

أمّا ما نقل إلينا من ذلك الخلاف الذي فرّق الأمّة وأحدث فيها الأحداث خصوصاً في أوائل القرن الثالث للهجرة، وأبا بعض الأئمّة أن ينطق أنّ: القرآن

مخلوق. كان منشؤه التحرّج والمبالغة في التأدب، وإلا فأنّه يجلّ مثل مقام أحمد بن حنبل عن أن يعتقد أنّ القرآن المقروء قديم، وهو يتلوه كلّ ليلة بلسانه ويكيِّفه بصوته.[١]

فقضيّة خلق القرآن في نهاية المطاف شكليّة ولا أهميّة لها، إنّما تكمن الخطورة في قول الكلّابيّة وغيرهم بقدمه، وهذا ما تبرّأ منه الإمام أحمد، مثل أسلافه من أعلام المدرسة الرساليّة.

٢. تقويم موجز للمواجهة مع الغوغائيّة الحديثيّة

مرّت الإشارة إلى أنّ الدعوات الغوغائيّة لم تقتصر فقط على المتكلّمين، فقد شملت أيضاً المحدّثين من ضعاف العقول أو ممّن باعوا ضمائرهم إلى الشيطان. وقد مرّ كيف ازدهرت صناعة الحديث وكثر الدسّ والتدليس على ألسنّة الأئمّة والمراجع؛ ونفقت سوق الأساطير والخرافات التي تروق للدهماء، ووجدت الإسرائيليّات منافذ عديدة تتسرّب منها لتطبع أذهان الدهماء بطابع البلادة والبلاهة.

ولعلّه من المجازفة أن نتكلّم عن تقويم لحصيلة مجهودات الجيل الثالث وحده. فالحقيقة أن هذا الجيل الذي امتد نشاطه من أواخر القرن الثاني إلى أواسط القرن الثالث، قد وجد نفسه أمام إشكاليّات قائمة وأخطار جاثمة قد سبقته في الوجود وبدأت تغزو مواقع هامّة على الساحة الإسلاميّة. فهو قد ورث بعض مشاكل الجيل الثاني الذي منعته الظروف السياسيّة من حلها، فمسار استحكام النموذجيّة الميتة المتوسعة من مجرد افتراض قداسة الشيخين إلى تعميم هذه القداسة إلى عامّة الصحابة، بأوسع المفاهيم الممكنة للصحابي.[٢] قد خطا خطوات في تكييف الأذهان

---

١. *أحمد بن حنبل*: ١٣٩.

٢. لا يخفى أن بيت القصيد في هذه التوسعة هم الذين مثلوا عقدة التاريخ الإسلامي، أي الطلقاء. فقد كان الهمّ السياسي الكامن وراء هذه التوسعة، هو أن يصبح هؤلاء الطلقاء،

وترويض العقول، والمرتكزات المنطقيّة السفسطائيّة امتدّت في تأثيرها من المجال السياسي إلى المجال العقائدي بظهور دعوات التشبيه والحلول، والتناسخ والغلوّ بأصنافه، والمانويّة وسائر ضروب الزندقة.

فكان التفرّغ لمواجهة الأخطار فرصة سانحة للأعداء السلطويِّين ومؤامراتهم من جهة، وصرفاً للطاقات في معركة مفروضة وغير مرغوبة، من جهة ثانيّة.

في هذا الإطار من التعقيد لا بدّ أن نفهم صعوبة مهمّة الإمام أحمد خاصّة. ولاشكّ أنّه كان مُدركاً لخطورة الموقف، وهذا ما دعاه إلى صرف اهتمامه بشكل خاصّ إلى تطهير الحديث.

والحاصل: أنّه لم يسطع نجم الإمام الشافعي، ثمّ بعده الإمام أحمد إلّا وقد أخذ الانشطار بين أئمّة المدرسة الرساليّة ومراجعها وحفّاظها، موقعه المؤثّر في ذهنيات الجمهور. ولم يكن زمن الجيل الثالث زمن التوضيح لمثل هذه المسائل التي تختلط فيها السياسة بالعلم اختلاطاً شديداً. فعمل أولئك الأعلام ـ كلّ حسب طريقته التي ارتآها ـ على إنقاذ ما يمكن إنقاذه. فماذا كانت الحصيلة؟

من الواضح أنّ الإجابة تحتاج إلى توضيحات أدقّ لبعض أبعاد المؤامرة، وهو ما يخرج عن مجالنا.

من أمثال معاوية بن أبي سفيان، منافسين للمهاجرين والأنصار في العنوان الشرفي الذي ورد ذكره في القرآن الكريم.

ثالثاً:

تطوّر الفقاهة الإماميّة

البحث الخامس والثلاثون

المحور الولائي وتأسيس علوم الفقاهة

مرَّ في الأبحاث السابقة، أنّ محور السنة والعترة كان المرجعية الثقافية الجامعة التي تمكّن ورثة المحور الصحابي العمومي في ظلها، من تأسيس المحور التابعي الثاني، بالتنسيق والتعاون مع المحور الولائي؛ الذي تمكّن لأول مرّة من التعاطي الجماهيري المباشر في مسجد المدينة المنورة.

ويمكن القول: إنّ تطوّر الفقاهة تحت إشراف المحور الولائي، مرّ بعدة مراحل تختلف في اقتضاءاتها وما ترتّب عليها من نتائج، وهي:

المرحلة الأولى: كانت المهمّة الرئيسيّة؛ الحدّ من الآثار السلبيّة لحركة منع تدوين الحديث.

المرحلة الثانية: مواجهة حركة التدوين العشوائي المتأخّر للحديث، وضبط القواعد الأساسيّة للفقاهة.

المرحلة الثالثة: محاربة حركة الدس والتدليس في أحاديث أهل البيت عليهم السلام وتبيين كيفيّة حلّ التعارضات بينها.

وقد استمرت المرحلة الأولى إلى نهاية القرن الأول، واستمرت الثانية إلى منتصف القرن الثاني، بينما امتدت الثالثة إلى نهاية القرن الثالث.

١. تأسيس البنيّة التحتيّة للنصوصيّة العقليّة

كان إقصاء أهل بيت النبيّ عليهم السلام عن جميع المسؤوليّات السياسيّة، فرصة لهم للتفرغ الكامل للبناء الثقافي. فتمكّنوا من وضع أسّس متينة للتشريع الإسلامي، تجعل مهمّة الاجتهاد خاضعة لمقاييس وضوابط تكون معياراً للمحاسبة والتدقيق والتقويم.

والحقيقة أنّ الكلام عن خاصيّات هذه الأسس التي تنبني عليها القواعد الأصوليّة والحديثيّة الكليّة، يحتاج إلى مجال أوسع من هذه الإشارات.[١] ونكتفي هاهنا بتقديم بعض عناصرها الأكثر اشتهاراً بين مؤرّخي التشريع الإسلامي، وأهمّها التدوين المبكّر للسنّة النبويّة، وضبط أوليّات قواعد التعامل مع المرويات.

التدوين المبكّر وكتاب الإمام علي عليه السلام

إنّما ينسب إلى أهل البيت عليهم السلام من اختصاصهم بحيازة تراث نبويّ مدون، لا يتطرّق إليه الشكّ بعد تضافر الأدلّة النقليّة عليه؛ ومن أهمّها ما روته أم سلمة (رضي الله عنه). قالت:

أقعد رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام في بيته، ثمّ دعا بجلد شاة، فكتب فيه، حتّى أكارعه...[٢]

ولا بد من الانتباه، هنا، إلى ما يعنيه ملء جلد شاة كامل: فهو مساحة كافية لتسجيل مئات الأحاديث القصيرة. والأهم من هذا، أنه يمكّن من تسجيل إملاءات طويلة، تفتقدها المجاميع الحديثية التي دونت بعد أكثر من قرنين.

ومن الروايات المعروفة في هذا الباب، تلك التي تتحدّث عن الصحيفة: وهي مشهورة جدّاً، ولا يكاد يخلو منها واحد من كتب الحديث، والسنن

---

١. *أطوار الاجتهاد ومناهجه*: الأجزاء ١-٢-٣.

٢. الإمامة والتبصرة: ٤٥ و٤٦.

كالبخاري.[١] وأشار ابن حجر العسقلاني إلى بعض ما نقل عن تلك الصحيفة، فقال:

> ... ووقع للمصنّف ومسلم من طريق يزيد التيمي عن عليّ، قال: «ما عندنا شيء نقرؤه إلّا كتاب الله وهذه الصحيفة». فإذا: «فيها المدينة حرم». الحديث. ولمسلم عن أبي الطفيل عن علي: «ما خصّنا رسول الله صلی الله علیه وآله بشيء لم يعمّ به الناس كافة إلّا ما في قراب سيفي هذا». وأخرج صحيفة مكتوبة فيها: «لعن الله! من ذبح لغير الله». الحديث. وللنسائي من طريق الأشتر (رضي الله عنه)، وغيره عن علي، فإذا فيها: «المؤمنون تتكافأ دماؤهم يسعى بذمتهم أدناهم» الحديث.
>
> ولأحمد من طريق، طارق بن شهاب، فيها فرائض الصدقة. والجمع بين هذه الأحاديث أنّ الصحيفة كانت واحدة، وكان جميع ذلك مكتوباً فيها، فنقل كلّ واحد من الرواة عنه ما حفظه... .[٢]

وعن النّجاشي: أخرج الإمام محمّد الباقر عليه السلام هذا الكتاب أمام طائفة من أهل العلم منهم: الحكم بن عتيبة، وسلمة، وأبي مقدام، فرأوه كتاباً مدرجاً عظيماً، فجعل ينظر فيه حتّى أخرج لهم المسألة التي اختلفوا فيها، فقال لهم: «هذا خطّ علي، وإملاء رسول الله صلی الله علیه وآله». ثمّ توجّه إلى الحكم بن عتيبة فقال له: «يا أبا محمّد، اذهب أنت، وسلمة، وأبو المقدام، حيث شئتم يميناً وشمالاً، فوالله لا تجدون العلم أوثق منه عند قومٍ كان ينزل عليهم جبريل عليه السلام».[٣]

هكذا يتّضح أنّ امتياز أهل البيت عليهم السلام لم يكن فقط من حيث موقعهم الخاصّ الذي لم يكن يعرفه غير خاصّة شيعتهم، بل كان من الحجيّة في أوسع شمولها، فليس أدعى إلى الاقتداء بهم والعمل بهديهم من اختصاصهم بهذا التراث النبوي المكتوب، الذي نجا من عصر منع التدوين وجائحته التي تركت المجال لهيمنة الغوغائيّة.

---

١. *صحيح البخاري*: كتاب العلم، وكتاب الديّات؛ *سنن ابن ماجه*: ٢، ح٢٦٥٨؛ *سنن أبي داود*: ح٢٠٣٥.
٢. *فتح الباري في شرح صحيح البخاري*: ١/١٨٣.
٣. *رجال النجاشي*: ٣٦٠ و٩٦٦.

وقد استمرّ تدوين الحديث على يد تلامذة الإمام علي عليه السلام، مثل مولاه أبي رافع، وسليم بن قيس الهلالي، الذي ظلّ بقيّة حياته مطارداً يطلبه سيف الحجّاج. إلا أنّ أئمّة العترة النبويّة كانوا العمدة في حفظ التراث النبوي بطرقهم الخاصّة، حتّى وصل العلم إلى سادسهم، فكان بإمكانه أن يقول: عن أبينا، عن جدنا، عن أبيه، عن جده، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، عن جبريل عليه السلام، عن ربّ العزة (جلّ وعلا). وليس أوثق من هذه السلسلة الذهبيّة.

التأسيس العلوي لعلم الدراية

يُعرّف علم الدراية عادة بأنّه:

علم يبحث فيه عن متن الحديث، وطرقه من صحيحها، وسقيمها، عليلها، وما يحتاج إليه من شرائط القبول والردّ، ليعرف المقبول منه والمردود.

وموضوعه: **الراوي، والمروي ـ أيّ: السند والمتن ـ من حيث تلك الشرائط.**

وغايته: **معرفة ما يقبل من الحديث ليعمل به، وما يردّ منه ليجتنب عنه.**[1]

ومن الرائج أنّ هذا العلم لم يتبلور إلّا بداية من القرن الرابع، مع علم مصطلح الحديث. إلا أنّ هناك شواهد تدلّ على سبق الإمام علي عليه السلام لبيان بعض أهمّ قواعد الدراية التي لا يستغني عنها طالب العلم النبوي.

والحقيقة أنّ جسامة الخطر المحدق بالحديث، من جرّاء غلبة الغوغاء الثقافيّة في ذلك العهد، قد وصلت إلى حدّ أنّه صار من الصعب تصوّر إمكان انبثاق مقاييس علميّة تضبط الغثّ من السمين، ضمن ما كان يروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله، لولا تلك العناية الخاصّة التي أولاها أهل البيت عليهم السلام، بداية من الإمام علي عليه السلام. وفي ما يأتي شواهد توضح هذه الحقيقة وتكشف عن قدم هذا العلم التحصيني في المدرسة الرسالية، وتزامنه مع تلك الغوغاء الثقافيّة الطاغيّة.

---

١. *الرعاية في علم الدراية.*

هذه الحقيقة هي التي تحملنا على الجزم، بأنّ الالتزام بهذه القواعد كان أمراً نخبوياً ومقتصراً على الولائيّين. ممّا يكشف عن تعدّد الوسائط بين الرواة والمصدر الأوّل، وهو الأمر الذي يستوجب العمل بهذه القواعد حتّى على هؤلاء.

وممّا خلّده لنا أصحاب الآثار من هذه القواعد، ثلاثة نماذج، هي:

الأول: حول وجوب الإسناد:

قال الإمام علي عليه السلام: «**إذا كتبتم الحديث، فاكتبوه بإسناده، فإن يكُ حقّاً كنتم شركاء في الأجر، وإن كان باطلاً كان وزره عليه**».[1]

قال عليه السلام: «**إذا قرأت العلم على العالم، فلا بأس أن ترويه عنه**».[2]

الثاني: حول وجوب تعقل الحديث عن مصدره:

قال عليه السلام: «**قراءتُك على العالم وقراءتُه عليك سواء**».[3]

قال عليه السلام: «**أعقلوا الخبر إذا سمعتموه عقل رعاية، لا عقل رواية، فإنّ رواة العلم كثير ورعاته قليل**».[4]

الثالث: حول تصنيف رواة الحديث:

قال عليه السلام: **إنّما أتاك بالحديث أربعة رجال، ليس لهم خامس:**

رجل منافق: مُظهر للإيمان، متصنّع بالإسلام، لا يتأثّم ولا يتحرّج، يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله متعمداً، فلو علم الناس أنّه منافق كاذب لم يقبلوا منه ولم يصدّقوا قوله، ولكنّهم قالوا: صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله رآهُ وسمع منه، ولقف عنه، فيأخذون بقوله!...

ورجل، سمع من رسول الله شيئاً لم يحفظه على وجهه، فوهِم فيه، ولم يتعمّد كذبا... يقول: أنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله، فلو علم المسلمون أنّه وَهِمَ فيه لم يقبلوه منه، ولو علم هو أنّه كذلك لرفضه.

---

١. *كنز العمال*: ١٠/ ٢٢٣، ح ٢٩١٧٤؛ *الجامع الصغير*: ١٢٩/١.

٢. المصدر: ٢٩٤، ح ٢٩٤٨٧.

٣. المصدر: ٣٠٤، ح ٢٩٥٢٤.

٤. *نهج البلاغة*: الحكمة ٩٨.

ورجل ثالث، سمع من رسول الله ﷺ شيئاً يأمر به، ثمّ نهى عنه وهو لا يعلم... أو سمعه ينهى عن شيء، ثمّ أمر به وهو لا يعلم... فحفظ المنسوخ، ولم يحفظ الناسخ، فلو علم أنّه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنّه منسوخ لرفضوه.

وآخر رابع، لم يكذب على الله ولا على رسوله، مبغض للكذب خوفاً من الله وتعظيماً لرسوله ﷺ... ولم يَهِم، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به على ما سمعه، لم يزد فيه ولم ينقص منه، فحفظ الناسخ فعمل به، وحفظ المنسوخ فجنَّب عنه، وعرف الخاصّ والعامّ، والمحكم و المتشابه، فوضع كلّ شيء موضعه.[1]

٢. ملامح التأسيس الأُصولي عند الإمام الصادق عليه السلام

إنّ ما تقدّم من الإشارات حول المرحلة الأولى من تأسيس قواعد الفقاهة، مختصّ بما أصبح يسمّى في عرف الأُصوليّين بالأدلّة الشرعيّة، وهي أوّل ما ينظر إليه عند استنباط الحكم الشرعي.

وبعد استكمال الضمانات العلميّة لحجيّة الكتاب والسنّة، بقيت كثير من المسائل لا تجد لها جواباً مباشراً فيهما. وقد ظهر في أواخر القرن الأوّل وبداية القرن الثاني تيار استنباطي لقب: *بأهل الرأي*، وذاع صيته في العراق خاصّة، واعتمد القياس والاستحسان الظنّيين فأسرع أئمّة أهل‌البيت عليهم السلام إلى تدارك الموقف بتعليم أصحابهم قسماً آخر من الأدلّة مكمل للأدلّة الشرعيّة، وهو **الأُصول العمليّة**، أيّ: ما تعرف به الوظيفة العمليّة عند الشكّ في الحكم الشرعي.

فالأصل العملي لا يقودنا إلى حكم شرعي، بل يقودنا إلى وظيفة عمليّة نخرج بفضلها بموقف عملي يزيل آثار حالة الشكّ.

وأهمّ الأُصول العمليّة التي نقحها الإمام الصادق عليه السلام بما لا يدع مجالاً للتأويل:

---

١. *نهج البلاغة*: الخطبة ٢١٠.

أصل البراءة، و**أصل الاستصحاب**. وإن غاب هذا الأصل مدّة من الزمن عن المدرسة الفقهيّة الإمامية، رغم سرعة اقتباسه من قبل غيرهم، وخاصّة مالك بن أنس، كما تقدّم.

علاوة على هذا، فإنّ ما تقدّمت الإشارة إليه من كثرة الدس والتدليس في أحاديث أهل البيت عليهم السلام، قد أحدثت حالة من التضارب في الروايات المحكيّة عنهم، فلم يتركها الإمام الصادق عليه السلام دون حلّ وأوضح مجموعة من القواعد لحلّ تلك التعارضات. وبذلك يكون قد أسّس قسماً آخر من القواعد الأصوليّة وهو قواعد باب **التعادل والتراجيح**.

وفي ما يلي شواهد مقتضبة من هذه الانجازات الكبرى الثلاث.

البراءة

عندما يقف المكلّف أمام احتمال التكليف، فيشكّ هل ذمّته مشغولة بحكم شرعي أم لا؟ فهو أمام اختيارين:

إمّا أن يحتاط ويرتّب الآثار على انشغال الذمّة، كما لو شكّ في صلاته هل أدّاها أم لا؟ فيصلّيها. وإذا شكّ هل بلغ الاستطاعة المطلوبة في وجوب الحجّ عليه؟ سافر إلى الحجّ، وإذا شكّ في نجاسة لباس وتردّد هل يصلّي فيه أم لا؟ تركه والتمس غيره... إلخ.

وإمّا أن يرتّب الأثر على براءة ذمّته من التكليف، وكذلك على طهارة ما شكّ في نجاسته.

هنا وقف الإمام الصادق عليه السلام ليوضح الموقف الشرعي المتعيّن: **فالأصل براءة الذمّة من التكليف، والأصل عند الشكّ بالطهارة والنجاسة هو الطهارة، والأصل عند الشك في حليّة أو حرمة أكل شيء من غير الذبائح**[1] **فهو الحلّ، وليس الحرمة.**

---

١. أما في الذبائح فالأصل هو عدم التذكية؛ إلا إذا كانت الذبيحة تباع في سوق المسلمين، وقام الدليل على أمارية سوق المسلمين.

هكذا نجد كتب الحديث الشيعيّة تزخر بالروايات عن الإمام الصادق عليه السلام؛ لتوضّح هذه المعاني التي تندرج تحت عناوين ثلاثة: **أصالة البراءة، وأصالة الطهارة، وأصالة الحلّ**.

والقاعدة الأولى أُصوليّة بينما تصنف القاعدتان الأخريان تحت عنوان: **القواعد الفقهيّة**. والعنوان الجامع لكليهما هو: **قواعد الفقاهة**.

ومن أمثلة هذه الروايات:

١. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«وضع عن أمّتي تسع خصال: الخطأ والنسيان، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، وما استكرهوا عليه، والطيرة، والوسوسة في التفكر الخلق، والحسد ما لم يظهر بلسان أو يد».[١]

٢. عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك».[٢]

٣. عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك».[٣]

وأمثال هذه الروايات عديد ومتنوع في الألفاظ والعبارات، وكلّها تصب في إثبات القاعدة الأصوليّة وبيان حدودها والقواعد الفقهيّة وبيان تطبيقاتها. وقد أهتم الأصوليّون والفقهاء من الإماميّة بتدوين هذه القواعد بأوضح الأساليب فلتطلب من مظانّها.[٤]

الاستصحاب

الاستصحاب: هو الحكم ببقاء ما كان على ما كان عند الشكّ في بقائه بعد العلم

---

١. *شرح أصول الكافي*: ٢٢٤/١٠.

٢. *وسائل الشيعة*: ١٢، ب ٤ ما يكتسب به، ح ٤.

٣. المصدر: ٢، ب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ٤ و ٥.

٤. من الكتب المعاصرة التي يمكن الرجوع إليها: *أصول الفقه في ثوبه الجديد*، الشيخ محمّد جواد مغنيّة؛ *أصول الفقه*، الشيخ المظفر؛ *القواعد الفقهية*، البجنوردي.

بوجوده. فإذا كنا نعلم بوجود عين ماء في الطريق، ثمّ شككنا في نضوبها، فإمّا أن نستصحب وجودها ونسير إليها، أو أن نحكم بعدمه، فنرجع عنها. هكذا الأمر في الأحكام الشرعيّة، فقد نعلم بوجود حكم في السابق، ثمّ نشكّ في بقائه أو قد نعلم بوجود موضوع ما في السابق، ثمّ نشك في استمرار وجوده، فيأتي أصل الاستصحاب هنا ليقول: **إن كنت على يقين من وجود شيء فابق على يقينك ولا تنقضه بمجرّد الشكّ، بل بيقين آخر.**

هنا أوضح الإمام الصادقعليه السلام هذه القاعدة، كما ورد في مجموعة من الروايات، منها:

عن زرارة، قال قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟! فقال: «يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين، والأذن، والقلب، وجب الوضوء» قلت: فإن حرّك على جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجئ من ذلك أمر بيّن، وإلا فإنّه على يقين من وضوئه، **ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ، وإنّما تنقضه بيقين آخر**».[1]

والجدير بالملاحظة هنا أنّ فقهاء الشيعة لم يلتفتوا إلى دلالة هذا الحديث وأمثاله على حجيّة الاستصحاب، إلا بداية من القرن العاشر. وإنّما بقوا إلى ذلك التاريخ ينظرون إلى الاستصحاب كأصل عقلي لا يحتاج إلى دليل لفظي، فانقسموا بين رافض لحجيّته، وقابل لها.

٣. تكميل قواعد الاستنباط: حلّ التعارضات الروائيّة

لم تكن حالة الغوغاء الثقافيّة السائدة في عصر التأسيس الأُصولي والتدوين المتأخّر للحديث، لتسمح بالاطمئنان إلى ما يتناقله أصدق وأوثق الرواة عن أئمة المحور الولائي، وقد أشرنا إلى ظاهرة الدس والتدليس في كتب الأئمّةعليهم السلام وتنبيههم أصحابهم منها.

---

١. *وسائل الشيعة*: ٢٤٥/١.

وعلاوةً على ما تقدّم من الروايات التي يأمرون فيها أصحابهم بعرض جميع ما يجدونه غريباً في الأحاديث على القرآن الكريم، فإنّ هناك قواعد أوسع وأشمل في ترجيح بعض الروايات على البعض الآخر؛ وهي مبثوثة في بعض الأحاديث عن الإمام الصادق عليه السلام خاصّة.

فهناك رواية جامعة تعتبر من أهمّ الروايات التي يدرسها الأُصوليّون في باب تعادل الأدلّة الشرعيّة وتراجيحها، وهي المسمّاة بمقبولة عمر بن حنظلة،[١] وهذا نصها:

عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحلّ ذلك؟ قال: «من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل، فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتاً، وإن كان حقّاً ثابتاً له؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: ﴿... يرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يكْفُرُوا بِهِ...﴾.

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران [إلى] من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه، فإنّما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والراد علينا كالراد على الله، وهو على حدّ الشرك بالله».

قلت: فإنّ كان كلّ رجل اختار رجلاً من أصحابنا، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقّهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر».

قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على [الآخر]؟ قال: فقال: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكماً به المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور

---

١. تسمية هذه الرواية بالمقبولة ترجع إلى خصوصيّة في الراوي، وهو عمر بن حنظلة، الذي يوجد كلام في وثاقته، ولكن هذه الرواية بالذات مقبولة منه عند معظم أهل العلم.

عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الأمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل، يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات، ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنّة وخالف العامة، فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنّة ووافق العامة.»

قلت: جعلت فداك! أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنّة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً لهم بأيّ الخبرين يُؤخذ؟ قال: «ما خالف العامّة ففيه الرشاد». فقلت: جعلت فداك! فإن وافقهما الخبران جمعاً؟ قال: «ينظر إلى ما هم إليه أميل حكامهم وقضاتهم، فيترك ويؤخذ بالآخر».

قلت: فإن وافق حكامهم الخبرين جمعاً؟ قال: «إذا كان ذلك فأرجه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».[1]

البحث السادس والثلاثون

تطوّر الفقاهة الإماميّة في عصر الغيبة

تقدّم أنّ أهمّ مشكلةٌ منعت اتّساع دائرة إشعاع فقه أئمّة أهل البيت عليهم السلام زمن حضورهم، هي حالة الحصار التي عاشوها تحت وطأة الاستبداد الأموي، ثمّ العبّاسي. فكان القليل من أتباعهم يتّصلون بهم سرّاً ولا يجرؤن على إظهار عقائدهم؛ ممّا حكم على بقاء المدرسة الفقهيّة الإماميّة في حالة من الانحصار في دائرة ضيقة جداً من الأتباع، بينما انتشرت مذاهب المراجع الجماهيريين بين الناس لعدم وجود المانع من ذلك أوّلاً، ثمّ لانضمام الكثير من حفّاظ مذاهبهم بعد وفاة مؤسّسيها إلى الدوائر السلطويّة وتحملهم مسؤوليّة القضاء، فتمكّنوا بذلك من ترويج تلك المذاهب في مناطق نفوذهم.

١. *شرح أصول الكافي*: ٣٣٤/٢.

وقد بقيت هذه الوضعيّة طيلة القرن الرابع الذي لم يشهد اتّساع رقعة أيّ مذهب أو مدرسة فقهيّة إلا بمساعدة السلطة. وزاد في تضييق الخناق على مدرسة أهل البيت عليهم السلام الفقهيّة، نجاح الإسماعيليّة في تأسيس دولتهم بإفريقية، ثمّ تأسيسهم للقاهرة، وتمكّنهم من الإشعاع من خلالها على مجمل الشرق الإسلامي.

في تلك الأثناء برز بنو بويه، وهم من شيعة بلاد الديلم ـ شمال إيران ـ حيث كان المذهب الزيدي منتشراً، كوزراء للخلافة العباسيّة من جهة، وبنو حمدان كأمراء على الموصل وحلب وحمص من جهة أُخرى. واعتنق أمراء بني حمدان المذهب الشيعي الإمامي فأصبح للمدرسة الفقهيّة الإماميّة ـ ولأول مرّة في تاريخها ـ مجال للانتشار دون تقيّة أو تكتّم.

١. الفقه الإمامي بين المعارضة والمداراة

في هذه الظروف التي امتدّت قرابة القرن، وانتهت بنكبة بني بويه على يد السلاجقة، تأسّست أوّل المدارس العلميّة التي جاهرت بانتسابها للتشيّع الولائي، ومنذ ذلك التاريخ لم تنقطع هذه المدرسة عن التواجد في أماكن مختلفة كلّما سمحت الظروف بذلك.

الجيل الأوّل من الفقاهة الإماميّة

بدأت المدرسة الإماميّة الفقهيّة بالتبلور منذ عهد الغيبة الصغرى الذي انتهى متزامناً مع ظهور كتاب *الكافي* لمحمّد بن يعقوب الكليني. ومنذ ذلك التاريخ دخل علماء الشيعة في مدينتي قمّ والريّ، وفي مقدّمتهم ابن بابويه الصدوق وابنه ٣٨١هـ مرحلة التدوين الفقهي الكبير.

ثمّ مع استتباب الأمر لبني بويه في بغداد، لمع نجم ابن المعلم المعروف بالشيخ المفيد (ت٤١٣هـ)، واستطاع الخروج منتصراً من جميع المناظرات التي حضرها، فكان أوّل مبلّغ مناظر استطاع إدخال الناس أفواجاً إلى التشيّع الإمامي، بعد أن كانت

الجماهيريّة والشعبيّة منحصرتان في التشيّع الزيدي أو الإسماعيلي، ممّا أورث في نفوس خصومه بغضاً له لا يعادله بغض.

وكان من أبرز تلاميذ الشيخ المفيد الأخوان الشريفان: **الرضي والمرتضى**.

فأمّا الشريف الرضي (ت/٤٠٥ هـ)، فمن مآثره جمع **نهج البلاغة**.

وأما السيد المرتضى، وهو علي بن الحسين الملقّب بعلم الهدى (ت٤٣٦هـ)، فقد استقامت له الرئاسة العلميّة بلا منازع، وعلى يده دوّنت أوّل كتب الأُصول المعروفة على مذهب الشيعة الإماميّة، وهو *الذريعة*. وكان من مآثره العلميّة الكبرى نفي حجّيّة خبر الواحد، واستطاعته فرض هذا النفي كأمر واقع لم يستطع أن يردّه عليه أحد، حتّى قال بضرس قاطع: إنّ إجماع الطائفة هو على نفي حجيّة أخبار الآحاد.

وفي هذا القطع دليل على سعيّه لوقاية المدرسة الفقهيّة الإماميّة من حالة الأخباريّة التي سرعان ما وقعت فيها المذاهب الأُخرى.

ومن أبرز تلاميذ السيّد المرتضى، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، الملقب بشيخ الطائفة (ت٤٦٠ هـ)، الذي تصدّى للرئاسة العلميّة بعد أستاذه، وزود المكتبة الإماميّة بأهمّ مصادرها الحديثيّة والفقهيّة والرجاليّة. وفي أيامه نكب بنو بويه، وساد الاضطراب مدن العراق، وبعده دخلت المدرسة الفقهيّة الإماميّة مرحلة شبيهة بالتقليد استمرّت أكثر من قرن. حتّى ظهر ابن إدريس الحلي (ت٥٩٨ هـ)، بعد أن انتقل الثقل العلمي إلى مدينة الحلّة.

فكان ابن إدريس من الثائرين على عصر التقليد، ومن المجاهرين بمخالفة الشيخ الطوسي الذي اتّهمه بالتراجع عن مكاسب أُستاذه السيّد المرتضى في نفي حجيّة أخبار الآحاد خاصّة، ورفض حجيّة الاستصحاب.

وبذلك يمكن اعتباره خاتمة للجيل الأوّل من فقهاء الإماميّة.

مدرسة الحلّة والجيل الثاني

لم يكتب لثورة ابن إدريس أن تستمرّ بعده، فسرعان ما اكتسح المغول كلّ المنطقة وسقطت الخلافة العباسيّة، وألقي بمعظم كتب التراث الإسلامي في نهر دجلة، حتّى قيل إنّ مياهه أسودّت من الحبر.

فأصبح الشغل الشاغل لعلماء الشيعة حفظ التراث عامّة والحديث خاصّة. وظهر في الحلّة جيل آخر من الفقهاء المتكلّمين، في طليعتهم المحقّق الحلّي صاحب التأليفات العديدة التي اشتهر منها خاصّة كتاب *شرائع الإسلام* الذي أصبح كاتبه يسمّى باسمه فيُقال صاحب الشرائع.[1] وبرز كذلك العلاّمة الحلّي صاحب التأليفات العديدة التي اشتهر منها: *المختصر النافع*، و*القواعد*، و*تذكرة الفقهاء*.

فكان هذا الجيل أفضل لسان دفاع عن المتقدّمين، في نفس الوقت الذي كان له الدور الأكبر في نشر المدرسة الفقهيّة الإماميّة في بعض نواحي إيران بعد، دخول أحد أمراء المغول في المذهب الإمامي.

مدرسة جبل عامل

امتدّ عطاء مدرسة الحلّة إلى القرن التاسع مع ابن فهد الحلّي، صاحب *المهذب البارع في شرح المختصر النافع*، وهو من أهم الكتب الاستدلاليّة في فقه الإماميّة، إلّا أنّه، في الأثناء، قد بدأ جبل عامل يُظهر شخصيّات علميّة متميّزة طبعت الفقه الإمامي بطابعها الذي لم تمحه السنون. فمن أبرز أعلام القرن الثامن محمّد بن مكّي العاملي، الملقّب بالشهيد الأوّل ٧٨٦ هـ وله كتب عديدة إلّا أنّ الذي اشتهر منها هو *اللمعة الدمشقيّة في فقه الإماميّة*[2]

---

١. هذا الكتاب ما زال إلى الآن يُدرّس أو يعتمد في الحوزات العلميّة كمتن أساسي في الفقه، في مرحلتي المقدّمات والخارج.

٢. متن شديد الاختصار في مائة ورقة، لكنّه مجموعة من البرقيّات التي يتوقّف عندها الدارسون واحدة واحدة، وهو إلى الآن يدرس في الحوزات مع شرحه: *الروضة البهية*، للشهيد الثاني.

الذي كتبه في سجنه في دمشق، بعد دسيسة دسّها أعداؤه، وقتل على إثرها.

ومن أبرز أعلام القرن العاشر المحقّق عليّ بن عبد العال الكركي(ت ٩٤٠ هـ)، وزين الدين علي العاملي، المعروف بالشهيد الثاني (ت٩٦٥ هـ)، وقد عاصر بداية الدولتين العثمانيّة والصفويّة معاً، وآثر البقاء في ظلّ الدولة العثمانيّة بعد التجربة المريرة للمحقّق الكركي، كما سيأتي. لكن الدسائس لم تلبث أن أودت به هو الآخر، فقتل، وهو في الطريق إلى اسطنبول، وهو في عزّ العطاء العلمي.

ترك مجموعة كبيرة من المؤلّفات أشهرها شرحه على **اللّمعة الدّمشقيّة** المسمى *بالروضة البهية*، ولكنّ الأهمّ منه من الناحية العلميّة هو كتابه في الفقه الاستدلالي *مسالك الأفهام*، وهو حاشية استدلاليّة على *شرائع الإسلام*.

ومن أعلام جبل عامل أيضاً جمال الدين الحسن ابن الشهيد الثاني (ت١٠١١هـ)، الذي ترك كتاب *معالم الدين وملاذ المجتهدين*، فأصبح كاتبه يسمّى باسمه فيقال صاحب المعالم، وهو من أهمّ الكتب الأصوليّة، وقد ظلّ إلى أيّامنا يدرّس كمتن أساسي في المراحل الأولى من دراسة أُصول الفقه.

العهد الأخباري

في بداية القرن العاشر تأسّست الدولة الصفويّة، بعد نجاح ثورة قادتها حركة صوفيّة بزعامّة الشيخ صفي الدين الأردبيلي. وبعد إعلان الصفويّين انتمائهم إلى الشيعة الإماميّة، بنوا مشروعيّتهم على حماية المذهب الإمامي وعملوا على جذب أبرز علماء جبل عامل في زمانهم، وهو المحقّق الكركي، الذي تحمل مسؤوليّة عظيمة في بناء أجهزة القضاء والحسبة في الدولة الصفويّة مدّة عقدين، كما سيأتي.

لكنَ الدولة الصفويّة لم تلبث أن تحوّلت إلى دولة عرقيّة استبداديّة، فتهرّب من خدمتها البعض وبقي خارج سلطانها، مثل الشهيد الثاني، بينما رأى البعض الآخر التزام

جانب المداراة معها، مثل بهاء الدين العاملي المعروف بالشيخ البهائي، في حين استفاد البعض الآخر من دعم الدولة في تأسيس مشروع ثقافي كبير هو جمع التراث الشيعي في موسوعة كبرى.

وقد تصدّى الشيخ المحدّث المجلسي(ت ١١١١ هـ) لهذا العمل وأخرج مجموعته الحديثيّة التاريخيّة الكبرى *بحار الأنوار*، التي كثر الجدل حولها، فمن قائل: بأنّها قد حفظت التراث الشيعي من التلف، وكفاها ذلك فخراً. إلى قائل: بأنّها قد جنت على الشيعة، حيث جمعت إلى جانب أحاديثهم الصحيحة كلّ ما هبّ ودبّ من الروايات الضعيفة والموضوعة، وأخطرها روايات المطاعن التي تروي عن مشاهير الصحابة كلّ ما يقبح ذكره، وبذلك أعطت لأعداء الشيعة فرصة للتشهير بهم ومبرّراً لاضطهادهم، حيثما وجدوا...

إلا أنّ أخطر ما حصل في العهد الصفوي هو هيمنة الحركة الأخباريّة منذ أوائل القرن الحادي عشر، مع لمعان نجم المحدث الأمين الأسترابادي وكتابه الشهير *الفوائد المدنية*. ومنذ ذلك التاريخ دخل الفقه الشيعي تحت الهيمنة الأخباريّة المطلقة، عدا بعض الاستثناءات المحدودة. وكان آخر كبار الأخباريّين، بل هو أعظمهم شأناً على الإطلاق، الشيخ يوسف البحراني (ت١١٨٦هـ)، الذي برز بموسوعته الفقهيّة الكبرى *الحدائق الناضرة* في **٢٣** مجلداً، التي تعتبر أوّل موسوعة فقهيّة استدلاليّة بهذا الحجم.

المرحلة الأصوليّة الثانية

تبتدئ هذه المرحلة بالمواجهة العلميّة الكبرى التي شهدها صحن مقام الإمام الحسين عليه السلام بكربلاء بين الشيخ يوسف البحراني الذي كانت رئاسته العلميّة مطلقة آنذاك، ومحمّد باقر البهبهاني المعروف بالوحيد البهبهاني (ت١٢٠٥هـ) الأُصولي

المتخرج من مدرسة فلسفية مغمورة، هي مدرسة **الحكمة المتعالية**،[١] على يد شيخه إسماعيل خاجوئي بأصفهان.[٢]

ويعتبر الوحيد البهبهاني مجدّد الفقاهة الأصوليّة بعد طول هيمنة أخباريّة، وقد احتاج في ذلك إلى ربط الجسور الطويلة مع العصر الأُصولي الذهبي الأوّل وشعاراته الثوريّة التي محورها نفي حجيّة أخبار الآحاد. فكان الصراع بينه وبين الشيخ البحراني صراع بين قطبين لا يلتقيان:

الأول يقول بحجيّة جميع الأخبار، وينفي الحجيّة عن ظواهر القرآن الكريم.

والثاني ينفي حجيّة أخبار الآحاد ما لم تكن محفوفة بقرائن تدلّ على قطعيّة صدورها...

وبعد وفاة الوحيد البهبهاني ١٢٠٥هـ، استمرّت المدرسة الفقهيّة الأصوليّة بشكل إتباعي على يد تلميذه الميرزا أبو القاسم القمّي، صاحب كتاب *قوانين الأُصول*.[٣] ثمّ تعدّدت الوجوه العلميّة البارزة إلى أن أفرزت أكبر موسوعة فقهيّة، وهي *جواهر الكلام*، ٤٣ مجلداً، للشيخ محمد حسن النجفي الذي أصبح معروفاً **بصاحب الجواهر**.

وهذه المجموعة هي شرح استدلالي موسّع على كتاب: *شرائع الإسلام*.

إلا أنّ أبرز الشخصيّات العلميّة التي طبعت القرن الثالث عشر هي شخصيّة الشيخ مرتضى الأنصاري ١٢٨١هـ فهو الأُصولي الذي حسم الموقف نهائياً مع الأخباريّين،

---

١. أسس هذه المدرسة محمد بن إبراهيم القوامي، المعروف بصدر المتألهين، أو الملا صدرا، أو صدر الدين الشيرازي ١٠٥٠هـ وقد حاول من خلال كتابه *الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية*، حل المشاكل الفلسفية المعلقة ومنهجة المسائل العرفانية، بأساليب مبتكرة جمع فيها بين الاستدلال المشائي، والشهود العرفاني، والدليل القرآني.

٢. ترجمته في أعيان الشيعة.

٣. هذا الكتاب أيضاً ظلّ إلى وقت قريب يدرس في الحوزات العلميّة، كمتن دراسي أساسي في الأُصول لمرحلة اللمعة، وما بعدها.

دون أن يتخلّى عن حجيّة أخبار الآحاد، في كتابه *فرائد الأُصول*، المعروف بالرسائل،[١] كما أنّ كتابه الاستدلالي الفقهي *المكاسب*، يعتبر بحقّ مأثرة علميّة فريدة بما يحتويه من ثراء علمي ما زالت الدراسات العليا الفقهيّة غير قادرة على الاستغناء عنه إلى أيّامنا.

ومن أبرز تلاميذ الشيخ الأنصاري محمّد كاظم الخراساني الملقّب بالآخوند صاحب كتاب *كفاية الأُصول* الذي أصبح كاتبه يعرف باسمه، وهو أدقّ وأشمل متن دراسي كتب في الأُصول إلى يومنا؛ وهو مغلق في وجه غير المتخصّص، فلا يدرس إلا في أعلى المراحل العلميّة.

وتعتبر كتب الشيخ الأنصاري والآخوند إلى يومنا مرجعيّة علميّة للمدرسة الأصوليّة.

٢. إشارات حول تجربة المحقّق الكركي

تقدّمت الإشارة إلى أن المحقّق الكركي، كان أبرز الوجوه التي أفرزتها المدرسة العامليّة، في بداية القرن العاشر. وقد تزامن عطاؤه العلمي الكبير مع تحوّلات كبيرة شهدها العالم الإسلامي. تتلخّص في النشأة المتزامنة لإمبراطوريتين عظيمتين ومتنافستين إلى حدّ الاقتتال الدموي، وهي: الخلافة العثمانيّة في معظم البلاد العربيّة وبلاد الأناضول والبلقان، والمملكة الصفويّة التي امتدت في حدودها الغربيّة إلى البحر الأسود والشرقية إلى بلاد الهند.

والمهمّ هنا أنّ الدولة الصفويّة الناشئة سارعت إلى طلب النصرة المعنويّة من علماء الشيعة في جبل عامل؛ فاستجاب المحقّق الكركي، وحصل على تفويض مطلق من السلطان الصفوي طهماسب، ليكون الحلّ والعقد بيده دون غيره. فتمكن المحقّق الكركي من بناء أجهزة الدولة طبقاً لرؤيته المستمدّة من فقه أهل البيت عليهم السلام، وأنشأ الدواوين ونظم القضاء طبقاً لذلك.

---

١. مايزال كتاب *الرسائل* هذا وشروحه عمدة دراسة الأُصول في السطوح العليا والبحث الخارج.

ومن أهمّ انجازاته بسط يد الفقيّه ونوابه القضاة على جميع أجهزة الدولة، بحيث منع الأمراء وقادة الجند من التصرّف في أموال الدولة إلا بإذنٍ منه، وبحسب ما يقتضيه الشرع.

لهذا تعتبر فترة تعاون المحقّق الكركي مع الدولة الصفويّة، التي استمرّت عقدين من الزمن، أوّل تجربة لما أصبح يعرف اليوم باسم نظام ولاية الفقيه؛ إلا أنّ هذه التجربة وما حملته معها من تقييد لأيادي الجور والفساد، قد أثارت حفيظة كبار القادة والأمراء، فكادوا له عند السلطان الصفوي الذي لم يستجب لهم أبداً، فحاولوا اغتيال المحقّق الكركي ثلاث مرّات، اضطر إثرها إلى الفرار إلى النجف الأشرف، حيث مات مسموماً، على الظاهر سنة ٩٤٠ هـ.[١]

وقد ترك المحقّق الكركي أثراً علميّاً يعتقد الكثير من المحقّقين أنّه لا نظير له في فقه الشيعة الإماميّة وهو كتاب *جامع المقاصد*، الذي شرح فيه كتاب *القواعد* للعلاّمة الحلّي شرحا استدلالياً فيه الكثير من الابتكار العلمي.

٣. حول استمرار حركة الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة

من المسلّمات عند الشيعة الإماميّة، عدا الإخباريّين منهم والقليل ممّن جاراهم في ذلك، عدم جواز تقليد الميّت مع وجود المجتهد الحيّ؛ إضافة إلى كون الاجتهاد واجباً كفائياً في كلّ مجموعة بشريّة.

هذه المسلّمات التي اشترك فيها الإمامية والمالكية خاصة، من المفروض أن تمنع هاتين المدرستين من الوقوع فيما وقعت فيه المدارس الأُخرى التي تساهلت في وجوب الاجتهاد، وتشدّدت مع كلّ من أراد إحياء الاجتهاد المطلق في تاريخها.

وبقطع النظر عن الظروف السياسية التي انتشرت فيها المدرسة المالكية، فقوت من

---

١. لاحظ ترجمته في أعيان الشيعة؛ وفي مقدّمة كتاب *جامع المقاصد*، التي حرّرها السيّد جواد الشهرستاني، وفيها فوائد جمّة غفل عنها الكثيرون.

جانب دعاة التقليد؛ حتى كان المجتهدون عرضة لابتلاءات شديدة، كما حصل لأبي الوليد بن رشد فقيه وفيلسوف الأندلس، الذي أراد إحياء الاجتهاد خارج الأطر المتوارثة عن شرّاح مالك، فإن حركة الاجتهاد لم تتوقف بفضل تنوع الظروف الحاضنة للمدرسة الإمامية.

فقصّة الاجتهاد في مذاهب الجمهور كانت قصيرة العمر نسبيّاً. لأنّ الحفّاظ منذ تولّوا تدوين أُصول أساتذتهم وفروعهم، قد رسموا القوالب الجاهزة الأصوليّة والفقهيّة لمن جاء بعدهم، فحكم على مجتهدي كلّ مذهب أن يكونوا مجتهدين في النوازل فقط، وأن لا يكون ذلك خارج الأُطر الفقهيّة المرسومة سلفاً.

فعندهم انقطع الاجتهاد المطلق مع موت مؤسّس المذهب، ثمّ انقطع الاجتهاد في المذهب مع موت الحفّاظ الأوائل الذين دونّوا فقه المذهب وأُصوله. ولم يبقَ أمام الأجيال اللاحقة إلا الاجتهاد في الفتوى.

أمّا في المدرسة الإماميّة فرغم وجود تيّار محافظ يمنع الاجتهاد المطلق خارج الأُطر التي رسمها الشيخ الطوسي مثلاً، إلا أنّ ما تقدّمت الإشارة إليه من تعدّد أجيال الاجتهاد تبيّن أنّ هناك على الأقلّ ثمانية حركات تجديديّة في المذهب الفقهي يمكن أن نطلق عليها اسم: **الاجتهاد المطلق**، أو بعبارة أكاديميّة: **التأسيس المدرسي**.

وهي: **مدرسة الشريف المرتضى، ثمّ الشيخ الطوسي وشرّاحه، ثمّ ابن إدريس، ثمّ مدرسة الحلّة، ثمّ مدرسة الكركي**، وفي عرضها مدرسة الشهيدين العامليّين.

ثمّ المدرسة الأصوليّة الثانية: نشأت على أنقاض الحركة الأخباريّة، ثمّ المدرسة الإتباعيّة الأصوليّة وامتداداتها المعاصرة، وأخيراً بعض المحاولات التجديديّة التي لم يفصح عنها أصحابها بالكامل لحدّ الآن، وبمجرّد أن تنضج ثمارها سوف تكون التأسيس المدرسي التاسع الذي عرفته المدرسة الإمامية الفقهيّة، هذا عدا ما يمكن

أن يدافع عنه البعض من مدارس أُخرى لم يكتب لها الاشتهار.[١]

هكذا، فإنّ الاجتهاد المطلق أمر واقع لم يستطع أيّ تيّار محافظ أن يمنعه في تاريخ الفقه الإمامي.

أمّا الاجتهاد المدرسي أيّ داخل القوالب المدرسيّة الجاهزة، فهو أمر يومي لا يكاد يخلو منه جيل من الأجيال، فضلاً عن المجتهدين في الفتوى الذي ما انفكت تتخرّج أفواجهم من مختلف المدارس. وهاتان المرتبتان من الاجتهاد تتواجدان، بدرجات متفاوتة في جميع مدارس الجمهور الفقهية.

أمّا عن عوامل هذا الازدهار في الحركة الاجتهاديّة، فعلاوةً على ما تقدّم أوّلاً، لا بدّ من الإشارة إلى علّة أُخرى مساعدة، وهي تحرّر الحوزات والمدارس العلميّة من الهيمنة السلطويّة واستقلالها المالي التامّ عن جميع الدول التي عاشت في كنفها، ممّا يمكن حركة الدرس والتحصيل من الاستمرار في جميع الظروف، وإن كانت هذه الظروف الماديّة كثيراً ما تشتدّ، فلا يصبر على الدرس إلا أصحاب الهمم العاليّة.

١.انظر تفصيل الكلام في هذه المدارس في الأجزاء: ٣، ٤، ٥ و٦ من *أطوار الاجتهاد ومناهجه*، والمطبوع منها إلى حدّ هذا التاريخ الجزأين الثالث والسادس، المجلدان الثالث والرابع.

أسئلة للمراجعة والتعمّق

المطلوب تحرير مقالة تحليليّة في أربع صفحات ١٢٠٠ كلمة، حول كلّ واحد من الموضوعات الآتية:

١. حلّل وناقش: **لم ينصف الإمام أبو حنيفة نفسه مرتين: الأولى حين أخفى عقائده فنسبه البعض إلى الجارودية والبعض إلى الإرجاء فلم ينصفه أحد، والثانية إذ لم يتبرأ قبل وفاته ممّا يتناقله تلاميذه من فقه، قبل رجوعه عنه.**

٢. ماذا تفهم من تقرير مترجم سحنون عن خلافه مع أسد بن الفرات؟ قيّم الوضع الأخلاقي لحفّاظ المذاهب، وأوضح آثاره على البناء العلمي.

٣. كان الإمام الشافعي لا يرى حجيّة الحديث المرسل: ولكنّه يقبل مراسيل سعيد بن المسيّب، أوضح دواعي الإرسال عند الثاني وخلفيّات القبول عند الأوّل.

٤. حلّل وناقش: **لو طال عمر الشافعي، لما كان للمذهب الحنبلي، ولا المالكي وجود يذكر.**

٥. حلّل وناقش: **لقد صرف الإمام أحمد بن حنبل كلّ طاقته في محاربة متطرّفي المعتزلة والكلّابيّة، ولم يهتمّ بتوضيح عقائده، فلم ينصف بذلك نفسه ولا أتباعه.**

٦. ماذا تفهم من التأسيس المبكّر لعلم الدراية؟ هل هو من تأسيس الإمام علي عليه السلام المبكّر لعلم الدراية؟ هل هو لشيعته أم لجمهور المسلمين؟ لماذا؟

٧. بملاحظة تأسيس الأُصول على يد الإمام الصادق عليه السلام، هل يمكن القول أن فتح باب الاجتهاد المطلق في عرض الإمام كان بإذن منه؟

٨. ماذا تفهم من التزامن بين العهد الأخباري من جهة، ودور انحطاط الدولة الصفويّة من جهة ثانية؟

الباب الرابع:

المدارس الفكريّة المتأخّرة
بين الانكفاء الاجتماعي
والمواجهة السياسيّة

الفصل الأول:

التصوّف والعرفان النظري
من البناء الأخلاقي إلى المُقاومة

أوّلاً:

حول الخلفيّات العلميّة للطرق الصوفيّة

البحث السابع والثلاثون

التصوّف والهمّ التربويّ أمام الفساد والإحباط السياسي

يمكن تقديم التصوف الإسلامي بأنّه سلوك يسعى للجمع بين الزهد في الدنيا، وطلب المعرفة، وإلى التقرب من الخالق تعالى؛ وذلك بتزكية النفس لإعدادها لتقبّل المعرفة الحقّة.

وفي هذا الفصل لا ندّعي بحث حقيقة هذا الفن وإفرازاته الحركيّة والعلميّة؛ فهذا بحث ماهوي يخرج عن الإطار العام لبحوث هذا الكتاب، وهو الاقتصار على المسائل الارتباطيّة والشكليّة. وإنّما نريد إلقاء بعض الضوء على الظاهرة الصوفيّة (العرفانيّة) من حيث ارتباطاتها بالتطوّر العامّ لأهمّ الفرق والمذاهب الإسلاميّة، وبعض الأدوار الهامّة التي لعبها عدد من الحركات المنتسبة لهذا الاتّجاه الفلسفي.

لكن، مع هذا، فإنّ قدراً يسيراً من البحث الماهوي يفرض نفسه في المقام، وهو مدخلنا إلى هذا العرض.

١. حول منشأ التصوّف والعرفان

لقد اختلف المحقّقون في منشأ التصوّفي، واعتبره كثير منهم غريباً عن الثقافة الإسلاميّة

في صدر الإسلام؛ إلا أنّ التحقيق على خلاف ذلك. من هنا، وجبت هذه الإشارات.

وهناك رأي رائج وقديم مفاده: أنّ التصوّف لم يكن علماً، بل هو فنّ[١] وسلوك منشأه الأوّل الحضارات الهنديّة.

لكن التحقيقات الأكثر موضوعيّة تربط هذا المسلك أيضاً بمنشأ سماوي؛ وتستدّل على ذلك بأنّ بعض أشكال الرهبانيّة المسيحيّة هي من سنخ المسلك الصوفي؛ وهو ما ذهب إليه بعض المستشرقين. فقال: **إنّ الرهبانيّة المسيحيّة أحد منابع التصوّف الإسلامي.**[٢] وسار على هذا القول الكثير ممّن تخرج من مدارس الاستشراق أو تأثر بأعمالهم، ومنهم زكي مبارك، الذي، قال:

> إن المسلمين كانوا يرون المسيح قدوة في الشؤون الروحية، فإنهم عرفوا الإنجيل منذ زمن بعيد، وقد ترجموه ترجمة فصيحة جداً، ومن تلك الترجمة الفصيحة شواهد كثيرة في كتب الأدب والتصوف، كالذي نراه في كتاب *عيون الأخبار* لابن قتيبة، وكتاب *الإحياء* للغزالي، والتشابه كبير جداً بين مذاهب النصارى ومذاهب الصوفيّة في التعبد. فالنصراني المتبّل يدخل الكنيسة وفي جيبه كتاب يشتمل على طوائف من الأدعية والصلوات، والصوفي المخلص يدخل المسجد، وفي يده كتاب يشتمل على طوائف الاستغاثات والأحزاب والأوراد».[٣]

وعلاوة على ما في التمثيل المذكور من مغالطة تعود إلى تجاهل المنشأ المشترك لجميع الديانات السماويّة، وكونها تدعو جميعاً إلى تهذيب النفس والتقرب إلى الخالق بالطاعات، فإنّ عكس ما ذكره أيضاً ملحوظ، فلم تخلُ الكنيسة من المتأثّرين بالعرفان الإسلامي، بعد الحروب الصليبيّة واشتداد حركة ترجمة المعارف الإسلاميّة.[٤]

---

١. *مدخل مناهجي إلى علم الكلام*: ٥٠.
٢. *نظرات في التصوف والكرامات*: ١٣.
٣. *التصوّف الإسلامي*: ١٣/٢.
٤. لا تخلو الكنيسة الكاثوليكيّة من منظرين للعرفان المسيحي، وأشهر أعلامهم كامپانيلاً الإيطالي؛ *المنطاد في توضيح جبروت الاقتصاد*: ٢٢٤ و٢٢٥.

ومهما يكن من أمر، فلا شكّ أنّ القاسم المشترك للتصوف في جميع الأديان والفلسفات، هو السعي إلى الخروج عن سيطرة المادّة والتوسل إلى ذلك بشتى أنواع الرياضات؛ ومنها إماتة الشهوات في جميع مظاهرها. فمثلا، حتّى لباس المرتاض من المناسب أن يكون خشناً من الصوف، وليس من القطن أو الكتان.

وهذه إحدى وجوه تسميّة هذا النوع من المرتاضين بالمتصوّفة.

وقد بدأ التصوّف ـ أو العرفان ـ يكتسح الساحة الإسلاميّة، بعد أن كان في القرنين الأولين مقتصراً على ظاهرة الزهد، والدعوة إلى جهاد النفس، بعد أن تمّ استيراد مبانيه النظريّة من عدّة مصادر، منها الأفلاطونيّة اليونانيّة. واتّخذ الحضور العرفاني شكلاً شعبيّاً منذ بدأ الناس يفقدون الثقة في حفّاظ المذاهب، أو على الأقل في المبلّغين من الطبقة الرابعة الذين صاروا متّهمين بطلب الدنيا.

والحقيقة أنّ مصطلح العرفان لا يمكن أن يشمل جميع المنتسبين إلى التصوّف؛ بل هو عنوان للتصوّف الفلسفي، الذي ارتبط في مرحلة تكامله بالفلسفة الإشراقيّة. وأبرز من روج الفلسفة الإشراقيّة بين المسلمين شهاب الدين السهروردي (ت٥٨٧هـ)، بينما كان الظهور الأول للعرفان بقسميه العملي والنظري في نهاية القرن الخامس: فكان كتاب *منازل السائرين* للخواجه عبد الله الأنصاري الهروي (ت٤٨١هـ)، أول أهم ما صدر في العرفان العملي، بينما كان *الإنسان الكامل* لعبد الكريم الجيلي (ت٤٧٤هـ)، أول أهم ما دون في العرفان النظري. وإجمالا يمكن القول بأنّ العرفان الفلسفي مختصّ بمرحلة ثالثة من تطوّر التصوّف، كما سيأتي.

٢. التصوّف العرفاني والسلوك

لقد كان التصوّف في بدايته يبدو انكفاء على النفس وانزواء عن المجتمع في نزعة فردانيّة، قد تتّسم بالتطرّف أحياناً. إلا أنّ التحدّيات الخارجيّة المتمثلة أساساً في الغزو

الصليبي والاجتياح المغولي، أخرجت الكثير من المتصوّفة من عزلتهم وحولتهم إلى دعاة للجهاد، فسجّل التاريخ لهم أهمّ الأدوار في طرد الغزاة عن شرق بلاد الإسلام. أمام مثل هذه القابليّة في التحوّل من الفردانيّة إلى المجتمعيّة الحركيّة، من الضروري إلقاء بعض الضوء على طبيعة هذا الفكر الذي ما زال يوجه قسماً كبيراً من الأمّة الإسلاميّة.

وهنا نجد أنفسنا أمام مشكلة شحة المصادر الموضوعيّة التي يمكن الاعتماد عليها في التقويم.

مشكلة المصادر وخصوصيّة ابن خلدون

لسنا أمام فقر في المصادر التي بحثت الظاهرة الصوفيّة، فهي كثيرة ومتعدّدة الاتّجاهات.[١] لكنّنا أمام فقر حقيقي في المصادر الموضوعيّة التي تناول أصحابها ظاهرة التصوّف دون خلفيّة وأفكار مسبقة، إيجابيّة كانت أم سلبيّة.

ومن النصوص النادرة التي تتميز بالاختصار المطلوب، وبدرجة مقبولة من الموضوعيّة والحياد، البحث الذي ضمنه ابن خلدون **مقدّمته** الشهيرة. والكاتب نفسه له من الخصوصيّة ما يجعله أقدر من غيره على تقويم ظاهرة التصوّف دون إفراط أو تفريط أو انحياز. فقد كان عبد الرحمن بن خلدون شاهداً على أهمّ تحوّل عرفه الفكر الإسلامي بعد الغزوات الصليبيّة والمغوليّة، وهو الانخراط الجماعي لنخبة أهل الفكر من فقهاء ومتكلّمين وفلاسفة في سلك التصوّف والعرفان. وقد بدأ هذا الانخراط بالتحول المشهود الذي حصل لأبي حامد الغزالي، ثمّ استمرّ دون انقطاع. وابن خلدون بنفسه نموذج حيّ من تفاعل أهل الفكر مع الفلسفة العرفانيّة بعد أن يئس من الواقع السياسي والاجتماعي المنحط. فبعد حياة سياسيّة وفكريّة نشيطة متنقلاً بين بلاطات

---

١. من الطبيعي أن يكون البحث التخصّصي لهذا الموضوع متطلّباً لمرور متعمّق بجميع هذه المصادر، وليس هذا مستوى من البحث التخصّصي مطلوباً في هذا المختصر الدراسي الأوّلي.

المغرب، اختار عبد الرحمن بن خلدون نهج المتصوّفة والعرفاء واعتزل الناس بالقاهرة.

ولهذه الخصوصيّة اخترنا للتعريف بعلم التصوّف الاقتباس من فصل له في مقدّمته.

تعريف التصوّف عند ابن خلدون

يقول ابن خلدون في تقديم التصوّف:

هذا العلم من العلوم الشرعيّة الحادثة في الملّة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمّة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، طريقة الحقّ والهدايّة. وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة.

وكان ذلك عامّاً في الصحابة والسلف، فلمّا فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصوفيّة والمتصوّفة.[١]

وبعد أن نقل تفسير التسميّة عن القشيري، وهو صاحب الرسالة المشهورة في اصطلاحات الصوفيّة، وعزاها إلى لباس السالكين، يدخل مباشرة في الغرض العامّ من السلوك، فيقول:

... المريد، في مجاهدته وعبادته، لا بدّ وأن ينشأ له عن كلّ مجاهدة حال نتيجة تلك المجاهدة.

وتلك الحال: إمّا أن تكون نوع عبادة، فترسخ وتصير مقاماً للمريد، وإمّا أن لا تكون عبادة وإنّما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن، أو سرور، أو نشاط، أو كسل، أو غير ذلك من المقامات.

ولا يزال المريد يترقّي من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة. قال ﷺ: «**من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنّة**».

---

١. مقتبس بتصرف عن *مقدمة ابن مخلدون*: ٤٦٧.

فالمريـد لا بـدّ لـه مـن الترقّـي فـي هـذه الأطـوار، وأصـلها كلّهـا الطاعـة والإخلاص، ويتقدّمها الإيمان ويصاحبها. وتنـشأ عنهـا الأحـوال والـصفات، نتـائج وثمرات، ثمّ تنشأ عنها أُخرى وأُخرى إلى مقام التوحيد والعرفان.

وإذا وقع تقصير في النتيجة أو خلل، فنعلم أنّه إنّما أتى من قبـل التقـصير فـي الذي قبله، وكذلك في الخواطر النفسانيّة والواردات القلبيّة.[1]

رفع الشبهة عن متشرعيّة السلوك

يعتبر عهد ابن خلدون عهد النضج والاستقرار المتـشرعي للـسلوك العرفـاني؛ وقـد تحقّق هذا الاستقرار بعد أن مرّ التصوّف بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى:

مرحلة ما قبل التدوين، وقد استمرّت إلى القرن الخامس، وقد شكّل فيها التصوّف حالة فردانيّة انزوائيّة في الغالب، واتّخذ شكل تحوّلات فرديّة تحصّل لبعض الأفراد.

وشهدت هذه المرحلة نوعاً من الفوضى الفكريّة، لغيـاب موجـه نظـري يرجـع إليه السالكون.

المرحلة الثانية:

مرحلـة التـدوين الأوّل، وتنقـسم إلـى نـوعين: تـدوين **العرفـان النظـري**، أو **علـم التوحيد العرفاني**، ونموذجه البارز كتاب عبد الكريم الجيلي *الإنسان الكامل*، و**العرفان العملي**، أو **السلوك والترقي الأخلاقي**.

وهذا الفنّ مؤسّس على نظريّة ربط السلوك بالشريعة ضمن مقولة: إنّ لقـاء الله لا يتمّ إلا بتحقيق أعلى مراتـب التـشرع. وهـذا مـسلك أصـحاب المنـازل وأهمّهـم **الخواجة عبد الله الأنصاري الهروي**، صـاحب كتـاب: *منـازل الـسائرين*، الـذي بـيّن منازل السير العرفاني في مائة منـزل، تبتـدئ مـن الخـروج مـن الغفلـة، وهـو: **مقـام**

---

١. المصدر: ٤٦٨.

اليقظة، ثمّ تتدرّج مرتبة مرتبة مروراً بالتوبة والتفكّر والإنابة...إلخ.[١]

وهناك نوع آخر من التدوين في هذه المرحلة، هو تبيين **الاصطلاحات الصوفيّة**، وأشهر ما كتب فيه *الرسالة القشيرية* للقشيري، *وطبقات الصوفيّة* للأنصاري الهروي. وقد شهدت هذه المرحلة تحوّلاً مشهوداً في مسلك أبرز الشخصيّات العلمائيّة في أواخر القرن الخامس، وهو الإمام أبو حامد الغزالي (٥٠٥ ه)، الذي انتقل من الكلام الأشعري إلى عقائد الصوفيّة ودوّن كتاباً جامعاً في الشرائع والأخلاق هو *إحياء علوم الدين*، الذي ما زال يعتبر مرجعاً فريداً في بابه. وكتب عليه الملّا محسن الفيض الكاشاني (ت١٠٩١ه)، حاشيّة مشهورة سمّاها *المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء*.

المرحلة الثالثة:

مرحلة الطفرة النظريّة، وقد تمّت على يد شيخ الصوفيّة الأكبر محي الدين بن العربي (ت٦٣٨ه)،[٢] وإن كان قد بدأها فعلاً السهروردي (ت٥٨٧ ه) الذي دافع عن المدرسة الإشراقيّة في الفلسفة وأدخلها في الأدبيات الصوفيّة.

واشتهر من كتب ابن العربي *الفتوحات المكية*، *وفصوص الحكم*، *والتفسير* المسمّى باسمه. وقد تحوّل كتاب *الفصوص* إلى أهمّ متن تولّى شرحه وتطويره والتعليق عليه معظم من جاء بعده، إلى أيّامنا. وقد شهدت هذه المرحلة تطوّر الحواشي على المتون الشهيرة، وأشهرها ما كتبه عبد الرّزاق الكاشاني، أو القاساني (ت٧٣٢ ه)، وهو متصوّف شهير له *شرح على فصوص الحكم*، وشرح *منازل السائرين*، *واصطلاحات الصوفيّة*.

وهكذا ورث ابن خلدون تراثاً عرفانياً ناضجاً، ارتبطت فيه الحكمة الإلهيّة الإشراقيّة بالتشريع الإسلامي.

---

١. *منازل السائرين*، بشرح القاساني.

٢. ولد في مرسيّه بالأندلس وتوفّي بسفح قاسيون في دمشق، له أربعمائة مصنف، منها علاوة على ما ذكر: ترجمان الأشواق، محاضرة الأبرار، و مسامرة الأخيار، وجامع الأحكام.

فعبّر عن هذا الارتباط بهذه العبارة الوجيزة:

لهذا يحتاج المريد إلى محاسبة نفسه في سائر أعماله وينظر في حقائقها؛ لأنّ حصول النتائج عن الأعمال ضروري وقصورها من الخلل فيها كذلك. والمريد يجد ذلك بذوقه ويحاسب نفسه على أسبابه، ولا يشاركهم في ذلك إلا القليل من الناس؛ لأنّ الغفلة عن هذا كأنّها شاملة.

وغاية أهل العبادات إذا لم ينتهوا إلى هذا النوع أنّهم يأتون بالطاعات مخلصة من نظر الفقه في الأجزاء والامتثال. وهؤلاء يبحثون عن نتائجها بالأذواق والمواجد ليطّلعوا على أنّها خالصة من التقصير أو لا، فظهر أنّ أصل طريقتهم كلّها محاسبة النفس على الأفعال والتروك والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصّل عن المجاهدات، ثمّ تستقرّ للمريد مقاماً يترقّى منها إلى غيرها.[١]

تقسيم العلم الشرعي

صار علم الشريعة ـ عند المتصوّفة ـ على صنفين:

صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا: وهو الأحكام العامّة في العبادات والعادات والمعاملات.

وصنف مخصوص بأهل التصوّف: وهو المتعلق بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها وكيفيّة الترقي منها من ذوق إلى ذوق. وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك.

٣. التصوّف والمعرفة الشهوديّة

من أهمّ ما يعترض طالب التعرف على الفلسفة العرفانيّة، وفن السير والسلوك، اختصاص أهل هذه المعارف بمجموعة من المصطلحات، ابتكروها واجتهدوا في حفظ مضامينها الحقيقيّة عن أسماع المتطفّلين. فنتّج عن ذلك جهل

---

١. *مقدّمة ابن خلدون*: ٤٦٨ و٤٦٩.

عميق عند عامّة المسلمين بما عند أهل التصوّف من عقائد.

وقد حاول ابن خلدون تقديم فكرة مختصرة وواضحة عن أهمّ معتقدات الصوفيّة، متجاوزا عقبة الاصطلاحات. وهذا بعض ما ذكره.

في اصطلاحات المعرفة الشهوديّة

يقول ابن خلدون ما مفاده: هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحسّ، والاطلاع على عوالم من أمر الله، ليس لصاحب الحسّ إدراك شيء منها.

والروح من تلك العوالم. وسبب هذا الكشف، أنّ الروح إذا رجعت عن الحسّ الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحسّ، وقويت أحوال الروح، وغلب سلطانه، وتجدّد نشؤه وأعان على ذلك الذكر؛ فإنّه كالغذاء لتنميّة الروح. ولا يزال في نموّ وتزايد إلى أن يصير شهوداً بعد أن كان علماً. ويكشف حجاب الحسّ ويتمّ وجود النفس الذي لها من ذاتها، وهو عين الإدراك.

فيتعرّض حينئذ للمواهب الربانيّة والعلوم اللدنيّة والفتح الإلهي وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى، أفق الملائكة.

وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة، فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدركه سواهم.

وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ويتصرّفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية؛ وتصير طوع إرادتهم.

فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف، ولا يتصرفون، ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمّروا بالتكلّم فيه؛ بل يعدون ما يقع لهم من ذلك محنة ويتعوّذون منه إذا هاجمهم.[1]

١. المصدر: ٤٦٩ و ٤٧٠.

في تثمين المعرفة الشهوديّة

إنّ هذا الكشف لا يكون صحيحاً كاملاً عند العرفاء إلا إذا كان ناشئاً عن الاستقامة؛ لأنّ الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة، وإن لم يكن هناك استقامة، كالسحرة وغيرهم من المرتاضين.

وليس مرادنا إلا الكشف الناشئ عن الاستقامة. ومثاله أنّ المرآة الصقيلة إذا كانت محدّبة أو مقعّرة وحوذي بها جهة المرئي، فإنّه يشكّل فيه معوجاً على غير صورته. وإن كانت مسطحة تشكّل فيها المرئي صحيحاً. فالاستقامة للنفس كالانبساط للمرآة فيما ينطبع فيها من الأحوال، ولما عُني المتأخرون بهذا النوع من الكشف تكلّموا في حقائق الموجودات العلويّة والسفليّة وحقائق الملك والروح والعرش والكرسي وأمثال ذلك. وقصرت مدارك من لم يشاركهم في طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجدهم في ذلك.

إنّ أهل الفتيا قد انقسموا بين منكر عليهم ومسلّم لهم، وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق ردّاً وقبولاً؛ إذ هي من قبيل الوجدانيّات.[١]

البحث الثامن والثلاثون

الاقتباس من التشيّع: تعميم مفهوم الإنسان الكامل

هناك اعتقاد سائد بين القدماء، وزادت في تثبيته بحوث بعض المعاصرين،[٢] مفاده أنّ العرفان وليد للتشيّع الولائي. ونجد هذا الارتباط وثيقاً في كتب بعض العرفاء، بما قد يدعو للاعتقاد بأنّ التشيّع الولائي والعرفان النظري يخرجان من مشكاة واحدة؛ وإنهما وجهان لحقيقة واحدة.

---

١. المصدر: ٤٧٠.

٢. قال زكي مبارك في المجلد الثاني من كتاب *التصوف الإسلامي*: كانت أدعيّة زين العابدين ممّا اهتمّ به الشيعة اهتماماً شديداً، فصحّحوا رواياتها ونقدوها، وكتبوها بالذهب في كثير من البلدان. والصوفيّة يعتقدون أنّ زين العابدين كان من أهل الأسرار؛ *نظرات في التصوف والكرامات*: ٦٠.

على أنه هناك من المؤرّخين ـ مثل ابن خلدون ـ من يعتقد أنّ هذه العلاقة، وهذا الارتباط إنّما هما بين التصوّف والعرفان النظري من جهة، وعقائد الباطنية الإسماعيليّة من جهة أُخرى.

وقد سرى هذا الاعتقاد إلى الكثير من أصحاب المعاجم المعاصرين، فيعرّفون محي الدين بن العربي بأنّه باطني في العقائد، وظاهري في الفروع.[1]

ولابن خلدون كلام في المقايسة والموازاة بين عقائد الباطنيّة والعرفان يأتي مختصره.

١. العلاقة بين العرفان والتشيّع موازاة أم تكامل؟

يمكن إيجاز الأقوال في العلاقة بين التشيّع والتصوّف، في ثلاثة:

أوّلاً: القول بالتباين، ومصداقه بعض الطرق الصوفيّة المتأخّرة التي تعتقد بقطبيّة بعض الصحابة غير الإمام علي عليه السلام كبعض خطوط النقشبنديّة.

ثانياً: التفريع ـ أيّ اعتبار التصوّف والعرفان امتداداً للتشيّع في ظرف التقيّة ـ وهو مسلك أصحاب معظم الطرق الصوفيّة، الذين يعتبرون أنّ الإمام علي عليه السلام والأئمّة عليهم السلام من بعده هم الأقطاب دون غيرهم.

ثالثاً: الموازاة؛ وهو القول الذي مال إليه ابن خلدون.

مقايسة ابن خلدون بين التصوّف والتشيّع الباطني

يقول ابن خلدون:

... كان سلفهم مخالطين للإسماعيليّة المتأخّرين من الرافضة، الدائنين أيضاً بالحلول وإلهيّة الأئمّة مذهباً، لم يعرف أوّلهم، فأشرب كلّ واحد من الفريقين مذهب الآخر. واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم.

---

١. هذا ما ذكره صاحب *المنجد في الأعلام*. راجع: مادة: محي الدين بن العربي.

وظهر في كلام المتصوّفة القول بالقطب، ومعناه: **رأس العارفين**. يزعمون أنّه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتّى يقبضه الله؛ ثمّ يورث مقامه لآخر من أهل العرفان.

وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب *الإشارات* في فصول التصوّف منها، فقال:

جلّ جناب الحقّ أن يكون شرعة لكلّ وارد أو يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد.

وهذا كلام لا تقوم عليه حجّة عقليّة ولا دليل شرعي، وإنّما هو من أنواع الخطابة، وهو بعينه ما تقوله الرافضة ودانوا به.

ثمّ قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب، كما قاله الشيعة في النقباء حتّى إنهم، لما أسندوا لباس خرقة التصوّف ليجعلوه أصلاً لطريقتهم وتخليهم، رفعوه إلى علي... .[1]

إلى هذا الحدّ يمكن القول بأنّ المسألة ليست مجرّد شبه أو موازاة، بل الأرجح أنّ يكون مسلك التصوّف وعقيدة العرفاء بُعداً من أبعاد التشيّع، بل يمكن القول دون مجازفة أن التصوّف والعرفان شكّل العنوان العامّ البديل للتشيّع المدرسي.

تطوّر العرفان بعد الانحسار المدرسي للتشيّع

يتحصّل من قراءة لتاريخ العصر الإسلامي الوسيط، الممتد من الحروب الصليبيّة إلى الحملات الاستعماريّة الأوروبيّة على العالم الإسلامي، أنّ الساحة الثقافيّة الإسلاميّة، بعد أن فقدت العنوان الجامع الوحدوي الذي كان يمثّله محور السنة والعترة خاصة، في القرون الثلاثة الأولى، وتحوّل الظواهر المذهبيّة المختلفة إلى حالات طائفيّة ـ بداية من القرن الرابع ـ تستظلّ بظلّ الحكام والسلاطين، أصبحت بحاجة إلى ظاهرة وحدويّة جديدة تستوعب جميع تناقضات الأمّة وتنجح في تعبئة طاقاتها لمواجهة موجات الغزو الصليبي والمغولي.

---

١. *مقدّمة ابن خلدون*: ٤٧٣.

في هذه الظروف انتقل التصوّف من الانكفاء على النفس والنزعة الفردانيّة إلى مرحلة التدوين والتعبئة الجماهيريّة. فليس من الصدفة أن يكون انتقال أبي حامد الغزالي من حالة المتكلّم الأشعري إلى حالة المتصوّف العرفاني، بعد عزلة بإحدى تكايا دمشق، متزامنا مع أولى الحروب الصليبيّة وسقوط بيت المقدّس بيد الغزاة.

ثمّ تتابعت حركة التدوين العرفاني وتحوّلت الظاهرة الصوفيّة إلى ظاهرة تعبويّة جهاديّة على يد مشاهير المتصوّفة من أمثال **العزّ بن عبد السلام**، و**السيّد أحمد البدوي**، ثمّ كان لأتباع أبي الحسن الشاذلي -وهو مؤسّس الطريقة الشاذليّة المعروفة إلى أيّامنا- دور مصيري في تعبئة جماهير المسلمين ضدّ المغول، وتأمين الانتصار عليهم في عين جالوت...

منذ ذلك التاريخ أصبح التصوّف العرفاني هو العنوان الوحدوي الجامع الذي يرفع لواء الجهاد كلّما تعيّن.

وقد مرّ كيف أنّ تأسيس الدولة الصفويّة يعود إلى فرقة صوفيّة لم تظهر إتباعها للمذهب الإمامي إلا بعد أن استقرّت أوضاعها نسبياً.

أمّا العنوان الوحدوي الجامع الذي أمكنه أن يحقّق هذه النجاحات، فهو يفترض خصلتين كان التشيّع المدرسي يحوزهما:

الأولى: سريّة العقيدة، وهذا ممّا تحافظ عليه معظم الطرق الصوفيّة.

الثانية: عدم الاصطدام مع العوام في مسائل الفروع. وإظهار تقليد ما يقلّده الناس في كلّ بلد يتواجدون فيه.

لهذا فليس هناك مذهب فقهي محدّد للصوفيّة، فشيخ الطريقة مجتهد وله فتواه الخاصّة التي لا يعرفها غير مريديه؛ وأمّا بقيّة الأنصار والأتباع فهم يقلّدون الفقه الرائج في منطقتهم.

ولعل انتشار الصوفية، ومسلكهم الخاص في إخفاء اجتهادات شيوخهم، هو الذي

سهل ترويج تقليد الميت، حتى في الأوساط المذهبية التي يحرم أقطابها ذلك، مثل الإمامية والمالكية.[١]

٢. ابن خلدون أمام إشكالات المحدّثين

إنّ الذي يزيد الاعتقاد بوثاقة الارتباط بين التشيّع والتصوّف، أمران:

الأوّل: وضوح التضادّ بين الكثير من آراء أهل التصوّف من جهة، وآراء أهل الحديث، من جهة أُخرى.

الثاني: استلزام تحول الكثير من المفكرين إلى التصوّف، لإجراء مراجعة تاريخيّة دقيقة تنقض الغوغائيّة العثمانيّة من أساسها.

وفي الأسطر الآتية سنلقي بعض الضوء على الأمر الأوّل.

وحيث أنّ التصوّف قد بدأ يطرح نفسه منذ القرن السادس كعنوان وحدوي جامع، يريد سحب البساط من تحت أقدام الانتماءات المذهبيّة جميعاً، فقد اشتدّ عداء السلفيّة[٢] من أهل الحديث على أهل التصوّف والعرفان، وغلا في ذلك تقي الدين بن تيمية شوطاً بعيداً.

ويعتبر ابن خلدون مرجعاً مناسباً لتقويم هذا النزاع تقويماً موضوعيّاً، وهو الذي كتب *مقدّمته*، قبل التحوّل من الأشعريّة إلى التصوّف.

وضمن ردّه على إشكالات أعداء التصوّف، فهرس المآخذ في أربعة محاور:

أحدها: الكلام على المجاهدات، وما يحصل من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق.

---

١. مر الكلام عن المالكية وانحدار الأجيال المتأخرة منهم إلى التقليد. ويبقى علينا أن نشير إلى شيوع هذه الظاهرة أيضا في العصر الصفوي المتأخر: فلعل رواج التصوف، بأشكاله القلندرية المنحرفة، هو الذي سهل على الأخباريين ترويج مذهبهم الذي يجيز تقليد الميت.

٢. حسب تحقيق الشيخ محمد بن صالح العثيمين، فإن أول من استعمل مصطلح السلفية هو الشيخ محمد بن عبد الوهاب (من محاضرته في مؤتمر حول السلفية والإرهاب، مركز علوم الإنسان، باريس٢٠٠٣م). وبناء على هذا فإن الوصف متأخر عن الموصوف.

ثانيها: الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربّانيّة، والعرش والكرسي، والملائكة، والوحي، والنبوءة، والروح وحقائق كلّ موجود غائب أو شاهد، وتركيب الأكوان في صدورها عن موجودها وتكونها.

ثالثها: التصرّفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات.

رابعها: ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمّة القوم يعبّرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها.

ورد عليها باختصار بليغ:

أ) فأمّا الكلام في المجاهدات والمقامات وما يحصل من الأذواق والمواجد في نتائجها ومحاسبة النفس على التقصير في أسبابها، فأمر لا مدفع فيه لأحد وأذواقهم فيه صحيحة والتحقق بها هو عين السعادة.

ب) وأمّا الكلام في كرامات القوم وأخبارهم بالمغيبات وتصرفهم في الكائنات، فأمر صحيح غير منكر. وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحقّ. وما احتجّ به الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائني من أئمّة الأشعريّة على إنكارها للتباسها بالمعجزة؛ فقد فرق المحقّقون من أهل السنّة بينهما بالتحدي، وهو دعوى وقوع المعجزة على وفق ما جاء به. قالوا: ثمّ إنّ وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير مقدور؛ لأنّ دلالة المعجزة على الصدق عقليّة؛ فإنّ صفة نفسها التصديق. فلو وقعت مع الكاذب، لتبدلت صفة نفسها، وهو محال.

هذا، مع أنّ الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات؛ وإنكارها نوع مكابرة. وقد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك وهو معلوم مشهور.

ج) وأمّا الكلام في الكشف، وإعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات؛ فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه لما أنّه وجداني عندهم. وفاقد الوجدان، عندهم، بمعزل عن أذواقهم فيه؛ واللغات لا تُعطي له دلالة على مرادهم منه؛ لأنّها لم توضع للمتعارف، وأكثره من المحسوسات. فينبغي أن لا نتعرّض لكلامهم في ذلك ونتركه فيما تركناه من المتشابه. ومن رزقه الله فهم

شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر الشريعة، فأكرم بها سعادة.

وأمّا الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنّهم أهل غيبة عن الحسّ، والواردات تملكهم حتّى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه. وصاحب الغيبة غير مخاطب، والمجبور معذور فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل. من هذا وأنّ العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لهان كما وقع لأبي يزيد البسطامي وأمثاله. ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر، فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبيّن لنا ما يحملنا على تأويل كلامه.

د) وأمّا من تكلّم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضاً. ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوّفة بقتل الحلاّج؛ لأنّه تكلّم في حضور وهو مالك لحاله والله أعلم... .[1]

وهذا الكلام الأخير يؤيّد صراحة حتّى بعض أكبر أعلام المتصوّفة، وهو الملا عبد الله الأنصاري، حينما ذكر الحلاّج، فقال عنه: أنّه **استحق القتل: لأنّه نطق بالربوبيّة**.

٣. إشارات حول مفهوم الإنسان الكامل والنجاح التعبوي

إنّ مفهوم الولاية وعصمة الوليّ من المفاهيم المحوريّة في فكر الطرق الصوفيّة. وتعود هذه النظريّة إلى نظريّة التجلّي، وإلى كون الأولياء ـ عندهم ـ وسائط في الفيض.

الذي نريد أن نُشير إليه هنا هو مفهوم الإنسان الكامل عند العرفاء، إنّه الخليفة الحقّ الذي تكون له الولاية التكوينيّة، وهو مظهر الجمال والكمال، كما يعبر عن ذلك عبد الكريم الجيلي في كتاب: *الإنسان الكامل*.

وكما سعى أهل السير والسلوك إلى تحقيقه عمليّاً، بطريق تهذيب النفس، كما هو مبين في كتب المنازل.

---

١. *مقدّمة ابن خلدون*: ٤٧٤ و٤٧٥.

دور التوجّه التربويّ في النجاح التعبوي

هذا التوجه إلى البناء الأخلاقي هو الذي مكّن الحركات الصوفيّة من النجاح في عملها التعبوي بداية من القرن السادس، حيث برز الدور التعبوي المصيري للصوفيّة في مواجهة الصليبيّين، ثمّ المغول في القرن السابع، انتهاء بالقرن الثالث عشر، حين رفعت هذه الحركات راية التصدّي للاستعمار الأوربي في إفريقيّا.

ومن أقدم الأمثلة المعروفة لنجاح المتصوّفة في العمل السياسي؛ تمكّنهم من تأسيس دولة المشنوقين ـ أي: سربداران ـ في مازندران، شمال إيران، وهي أوّل الدول الصوفيّة التي أرادت اتّخاذ المذهب الفقهي الإمامي مذهباً رسميّاً،[1] ثمّ أعادت الحركة الصوفيّة الصفويّة التجربة بنجاح أكبر بعد قرنين، كما تقدّم.

أمّا أشهر التجارب المتأخّرة فأبرزها تجارب مقاومة الاستعمار الفرنسي والبريطاني والإيطالي، كما سيأتي.

هذه النجاحات في تعبئة جماهير المسلمين في أحلك مراحل تاريخها، تكشف عن نجاح تربوي كبير من جهة، وعن مرونة سياسيّة عند بعض قادة هذه الحركات من جهة أُخرى. فقد استطاعوا الجمع بين فوائد البناء الفردي من جهة، والفاعليّة الاجتماعيّة، من جهة أخرى؛ ممّا يذكّر بالقيام الحسيني.

الصوفيّة في مقاومة الاستعمار

لقد كان الأمير عبد القادر الجزائري[2] ومواجهته للاستعمار الفرنسي من سنة ١٨٣١ إلى ١٨٤٧م، ثمّ الشيخ عمر المختار ومواجهته للاستعمار الإيطالي من سنة ١٩١١ إلى ١٩٣١م

---

١. قام الشهيد الأوّل بكتابة *اللمعة الدمشقية*، وهو في سجنه، بطلب من أمراء سربداران، حتّى يكون متناً دراسيّاً يعمّم في مدارسها.

٢. *كان عبد القادر الجزائري في مرتبة الأبدال*: بالمصطلح الصوفي، وله *حاشيّة على فصوص الحكم*، لمحي الدين بن العربي، وهي مخطوطة.

وكلاهما من الطريقة السنوسيّة، من أبرز الأمثلة على ذلك النجاح التربويّ والتعبوي.

فقد تميّزت حركتاهما بعموم روح الفداء بين المقاومين، وبالحضور القوي للتربيّة القرآنيّة.

أمّا الحركة المهديّة في السودان، وهي التي أسّسها أحد زعماء الصوفيّة معبّئاً المقاومين تحت شعار نهضة المهدي، فقد كانت نموذجا آخر للارتباط بين التصوّف وعقائد الشيعة بمعناها الأعمّ.

فادعاء المهدويّة، وإن كان مخالفاً لتعاليم الشيعة الإماميّة، يندرج تحت الاقتباس من التشيّع ولا شكّ. وقد نجح محمّد أحمد المهدي في السودان في الانتصار على جيش المحتلّ البريطاني وتأسيس دولة لم يكتب لها الاستمرار بعد تألّب حكّام مصر عليه.

هذه الوقفات، هي التي لفتت أنظار المستعمر إلى خطورة الحركات الصوفيّة على مصالحها. ومن هنا، بدأت الدسائس والمؤامرات التي تستهدف الطرق الصوفيّة: إمّا لاخترقها أو لتهميش دورها في المجتمع.

ثانياً:

الاتجاه العرفاني بين البناء الأخلاقي والدفاع عن الأمّة

البحث التاسع والثلاثون

نظريّة السير والسلوك: منازل السائرين إلى الإنسان الكامل

لقد كان ظهور أهمّ كتب التصوّف والسير والسلوك، في الربع الأخير من القرن الخامس متزامناً مع اشتداد النكير على الفلسفة المشائية وأهلها، خاصّة بعد انتشار كتاب *تهافت الفلاسفة* لأبي حامد الغزالي؛ الذي كفّر الفلاسفة في ثلاث مسائل واعتبرهم مبتدعة في سبعة عشر مسألة.[1] وقد ظهر أوّل أهمّ كتب العرفان النظري (وهو *الإنسان الكامل* لعبد الكريم الجيلي) متزامنا مع أولى أهمّ كتب العرفان العملي(وهو *منازل السائرين* للخواجة عبد الله الأنصاري الهروي). ثمّ تلتها كتابات شهاب الدين السهروردي في النصف الثاني من القرن السادس، وخاصّة حكمة *الإشراق* و*هياكل النور*، وهي التي تناولت الفلسفة الإشراقيّة وأهمّ جوانب العرفان النظري، فبدت الظاهرة العرفانيّة بمثابة البديل عن الفلسفة المشائية بقسميها: الإلهيّات والأخلاق. فكما كان العرفان النظري بمنهجه الإشراقي الشهودي في المعرفة بديلا عن »الإلهيّات بالمعنى

---

١. يجدر الرجوع إلى إشكالات الغزالي وردود أبي الوليد بن رشد عليها في كتابه: *تهافت التهافت*.

الأخص« ومنهجها الاستدلالي القياسي، فإن نظريات السير والسلوك والعرفان العملي هي الأُخرى بمثابة البديل عن »علم الأخلاق الفلسفي« المعروف باسم الحكمة العمليّة.[١]

في هذا المبحث نلقي بعض الضوء على هذه العرضية، وأهمّ لوازمها العلميّة والعمليّة وهي التحول من مفهوم التعليم إلى مفهوم التربية في نقل المعرفة. وبعبارة أخرى التحول من العقل إلى القلب، كما يلاحظ خاصّة في تحول أبي حامد الغزالي.

١. الحكمة العمليّة وحدودها

من أفضل المداخل للتعرف على الحكمة العمليّة وهدفها، ما قرره المحقق محمّد مهدي النراقي. وفي ما يأتي نقتبس، بشيء قليل من التصرف، من أهم كتبه الأخلاقية، *جامع السعادات*، تعريفا بالحكمة العملية وأغراضها.

هدف الحكمة العمليّة

يقول المحقق النراقي:

«اعلم أن الإنسان منقسم إلى سرّ وعلن، وروح وبدن، ولكلّ منهما منافيات وملائمات، وآلام ولذات، ومهلكات ومنجيات».

ومنافيات البدن وآلامه هي الأمراض الجسمانية، وملائماته في الصحّة واللذات الجسمانيّة. والمتكفّل لبيان تفاصيل هذه الأمراض ومعالجاتها هو علم الطب، ومنافيات الروح وآلامه هي رذائل الأخلاق التي تهلكه وتشقيه، وصحته رجوعه إلى فضائلها التي تسعده وتنجيه وتوصله إلى مجاورة أهل الله ومقربيه. والمتكفّل لبيان هذه الرذائل ومعالجاتها هو(علم الأخلاق).[٢]

---

١. هي بمثابة البديل وليست كذلك حقا، لإمكان الجمع بينهما وهو ما قامت به مدرسة الحكمة المتعالية، بعد خمسة قرون.

٢. *جامع السعادات*:١/ ١٣.

والذي يعطي لهذا العلم أهميّة قصوى هو خلود آثاره، في حين لا يمكن لبقية العلوم العمليّة ادّعاء مثل هذه الميزة. ولا نحتاج من أجل إثبات هذا الخلود إلى أكثر من الإشارة إلى ما تتكفل كتب الحكمة النظريّة من البرهنة عليه: بقاء النفس وخلودها بعد فناء البدن.

طلب الكمال في الحكمتين النظريّة والعمليّة

إذا سلمنا ـ بناء على ما هو محقق في كتب الحكمة ـ بتجرد النفس وبقائها أبداً، علمنا أنها على إحد حالين:

إمّا أنها ملتذة متنعمة دائماً.

وإما أنها معذبة متألمة في خلودها.

فأمّا التذاذها، فهو يتوقف على سبق تحصيلها لكمالها، قبل انتقالها من عالم الفناء إلى عالم البقاء. ولما كانت للنفس قوتان: النظريّة والعمليّة، فإن كمال القوّة النظريّة؛ هو الإحاطة بحقائق الموجودات بمراتبها والاطلاع على الجزئيات غير المتناهية بإدراك كلياتها، والترقّي منه إلى معرفة المطلوب الحقيقي، وغاية الكلّ حتّى يصل إلى مقام التوحيد ويخلص من وساوس الشيطان ويطمئن قلبه بنور العرفان. وهذا الكمال هو تمام الحكمة النظريّة.

وأمّا كمال القوّة العمليّة، فهو في التخلّي عن الصفات المُردية والتحلّي بالأخلاق المرضية، ثمّ الترقّي منه إلى تطهير السرّ وتخليه عمّا سواه سبحانه. وهذه هي الحكمة العمليّة.[1]

نحو تحقيق الإنسان الكامل

هكذا يتّضح أن كمال القوّة النظريّة، هو بمنزلة الصورة، وكمال القوّة العمليّة هو

---

١. المصدر: ١٥/١ و١٦.

بمنزلة المادة، فلا يتم أحدُهما بدون الآخر، وبهذا الاعتبار **يكون البناء الأخلاقي زوجاً تركيبياً**، ومن حصل له الكمالان صار عالَماً صغيراً مشابهاً للعالم الكبير. وفي هذه الحالة فقط يمكننا الحديث عن الإنسان التام الكامل الذي يتحدّث عنه العرفاء «**والذي يتلألأ قلبه بأنوار الشهود وبه تتم دائرة الوجود**.[1]

٢. أهداف البناء الأخلاقي عند العرفاء

منذ كتاب *إحياء علوم الدين* للغزالي استقرّت بعض المصطلحات الأخلاقية في القاموس العلمي بحيث أصبحت كثيرة التردّد في كتب الفلسفة والأخلاق والعرفان. ومن أهمها العنوانان المتقابلان: المنجيات والمهلكات وما تطلبه **الأولى** من التحلّي والثانية من التخلّي.

فبينما تُعرّف فضائل الأخلاق بكونها من المنجيات الموصلة إلى السعادة الأبدية؛ فإن رذائلها، من المهلكات الموجبة للشقاوة السرمدية، **فالتخلي** عن الثانية **والتحلّي** بالأولى هو من أهمّ مميزات البناء الأخلاقي، والوصول إلى الحياة الحقيقة بدونهما من المحالات.

منهج البناء الأخلاقي

هكذا أجمع علماء الأخلاق أنّه يجب على كلّ عاقل أن يجتهد في اكتساب فضائل الأخلاق التي هي الوسطيات المُثبتة من الشارع، والاجتناب عن رذائلها التي هي المتطرّفات، ولو قصّر في هذا ومال نحو إحدى المتطرّفات، هلك إلى الأبد... والتخلية والتحلية، عملان متكاملان لا يتصور تمام أحدهما بدون الآخر: فما لم تحصّل التخلية لم تحصّل التحلية، ولم تستعد النفس للفيوضات القدسية، كما أن المرآة ما لم تذهب الكدورات عنها لم تستعد لارتسام الصور فيها... فالمواظبة على الطاعات الظاهرة لا تنفع

---

١. المصدر:١/ ١٦.

ما لم تتطهر النفس من الصفات المذمومة كالكبر والحسد والرياء، وطلب الرياسة والعلى، وإرادة السوء للأقران والشركاء، وطلب الشهرة في البلاد وبين العباد.

وما قيل في أهميّة التخلية يصدق نظيره بالنسبة إلى التحلية، فلا يثبت ترك بدون فعل. هنا تبرز أهميّة البناء المتواصل والدؤوب الذي يكون الاشتغال بالطاعات، وأولها العبادات أبرز مصاديقه... إن على علم الأخلاق أن يحدد للمتعبد ما عليه أن يفعل حتى لا يحرم من بركات عبادته.

توضح المقصد العرفاني

إن المقصد العرفاني، وهو الكمال، هو ذروة البناء الأخلاقي. وتوضيح ذلك هو أنّه إذا تخلت النفس عن مساوئ الأخلاق وتحلت بمعاليها على الترتيب العلمي استعدت لقبول الفيض من ربّ الأرباب، ولم يبق لشدّة القرب بينهما حجاب، فترتسم فيها صور الموجودات على ما هي عليها، على سبيل الكليّة، أيّ بحدودها ولوازمها الذاتية، لامتناع إحاطتها بالجزئيات من حيث الجزئية، لعدم تناهيها. وإن عُلمت في ضمن الكليات لعدم خروجها عنها. وحينئذ يصير موجودا تاما أبدي الوجود سرمدي البقاء، فائزا بالرتبة العليا، والسعادة القصوى، قابلا للخلافة الإلهيّة، والرئاسة المعنوية، فيصل إلى اللذات الحقيقية، والإبتهاجات العقليّة التي ما رأتها عيون الأعيان، ولم تتصورها عوالي الأذهان.[1]

٣. منازل السائرين إلى الإنسان الكامل

من العسير أن نتقبل فكرة انفراد الخواجة عبد الله الأنصاري الهروي، بتصور متكامل وواضح للمنازل التي على السالك إلى الكمال أن يطويها؛ وإن كان هو أوّل من دون هذه المنازل بأسلوب مختصر ودراسي. فمن المؤكد أن تجارب أهل السلوك ظلت تنتقل

١. مقتبس عن المصدر السابق:١٧/١.

شفوياً بين صدور الأجيال المتلاحقة، فكان للخواجة الهروي الفضل في السبق إلى تدوينها الدراسي قبيل أن يدخل الغزالي مرحلة التحول الكبير الذي خرج منه بكتابه الشهير *إحياء علوم الدين*، بعد أن نجح في التخلّص من رواسب الثقافة العثمانيّة وإجراء مراجعة تاريخية حقيقية. ثمّ استمرّت التجارب العمليّة والإنتاجات النظريّة دون توقف؛ حتى استقرّت حالة من الاقتران[١] بين ظاهرة الانخراط في التصوّف، والدخول في نوع من التشيّع يندرج تحت عنوان التشيّع الوحدوي، ويقترب كثيراً من التشيّع المدرسي تحت عنوان السنة والعترة، الذي سبق الكلام عنه في الأبواب السابقة.

وحتى نفهم ظاهرة التحول في سياقها، أيّ السير التكاملي، من المناسب أن نقدّم هذا الاستطراد الماهوي.

الخطوط العريضة للسير التكاملي عند الأنصاري الهروي

لقد نجح الملا عبد الله الأنصاري في ضبط المنازل، التي تطويها مسيرة التكامل، ضمن مئة باب، قسمها إلى عشرة أقسام:

١. **في قسم البدايات**: الرجوع عن المعاصي بتركها والإعراض عنها.

٢. **في قسم الأبواب**: ترك الفضول القوليّة والفعلية المباحة، وتجريد النفس عن هيئات الميل إليها وبقايا النزوع إلى الشهوات الشاغلة عن التوجّه إلى الحقّ.

٣. **في قسم المعاملات**: الإعراض عن رؤية فعل الغير، والاجتناب عن الدواعي وأفعال النفس برؤية أفعال الحقّ.

٤. **في قسم الأخلاق**: التوبة عن إرادته وحوله وقوّته.

٥. **في قسم الأصول**: الرجوع عن الالتفات إلى الغير والفتور في العزم.

---

١. لا شكّ في عدم اطّراد هذا الاقتران، وقد تقدّمت الإشارة إلى أحد الموارد المعروفة التي تخرج عن هذه القاعدة.

٦. **في قسم الأودية**: الانخلاع عن علمه بمحو علمه في علم الحقّ، والتوبة عن الذهول عن الحقّ في حضوره، ولو طرفة عين.

٧. **في قسم الأحوال**: عن السلوّ عن المحبوب والفراغ إلى ما سواه، ولو إلى نفسه.

٨. **في قسم الولايات**: عن الهدوّ بدون الوجد، وعن التكدّر بالتلوين، والحرمان عن نور الكشف.

٩. **في قسم الحقائق**: عن مشاهدة الغير وبقاء الإنيّة.

١٠. **في قسم النهايات**: عن ظهور البقيّة.

ويمكن اعتبار الأقسام الأربعة الأولى برنامج الحدّ الأدنى الأخلاقي، الذي لا يجوز لمن هو دونه تقلد أية درجة من الريادة والرئاسة الاستقلالية، وإلّا فإن الإنسان قد يتورّط في مهلكة الرئاسة الباطلة، فيتردى عن المنزلة التي قد بلغها، ولن يكون لسقوطه حدّ إلا الهلاك.[١]

السير من العقل إلى القلب عند الغزالي وابن الصباغ

ليس الانتقال من الحقل العقائدي الكلامي عامّة، والأشعري خاصّة، أمراً ميسوراً لكلّ ذي فكر. فهذه العقائد ـ كما تقدّم ـ قد تضافرت عوامل عدّة على تشكيلها، ويمكن تلخيصها في محورين:

أولهما ما سمّيناه بالثقافة العثمانيّة، التي تحولت إلى ميراث ثقيل، قَوْلَب الأذهان بمرتكزاته المنطقيّة الخطابيّة والجدلية، بل والسفسطائية.

وثانيهما المنهج الكلامي المتراوح بين الأقيسة الظنيّة، وبعض أشكال المغالطة، والذي قلّما يرتقي إلى مرتبة البرهان.

فلا يمكن لأيّ مفكر، فقيهاً كان أم متكلّماً، أن يتحوّل عن هذا الميراث إلّا بعد مراجعة تاريخيّة عميقة ودقيقة، تحرّره من أهمّ عوائق التحوّل؛ وتساعده على ربط

---

١. مقدمة *منازل السائرين*.

الجسور والقنوات المتينة والصحيحة مع مدينة العلم وبابها.

لم يشذّ أحد من المتحوّلين إلى التصوّف العرفاني عن هذه القاعدة، والذين استمرّوا في تحمل تبعات الميراث الكلامي. وإن هم صاروا من اللاعنين للكلام وأهله، فإنّهم ضلّوا الطريق، والبعض منهم وقع في الهلكة، كما سيأتي ذكرهم.

ويعتبر تحوّل الغزالي إلى التصوّف العرفاني نموذجيّاً من هذه الناحية. فقد دخل إلى المسلك الجديد بعد أن تخلّص من عقدة تقديس عموم الصحابة، وهي أهمّ عقد الميراث الثقافي العثماني. وعبّر عن ذلك بصراحة قل نظيرها في كتابه *سرّ العالَمين* الذي اجترأ فيه حتى على مقام الشيخين، متجاوزاً جميع الخطوط الحمراء ومتّهماً إيّاهما، وجميع من سار على نهجهما، بحبّ الرئاسة.[1]

وبعد تجاوز هذه العقدة بدأ السير التكاملي.

وإذا طبقنا سيره على منازل الهروي، فالراجح أن يكون قد دخل خلوته من زاوية دمشق لاستكمال بعض المنازل العشر من قسم البدايات، والدخول في المنازل العشر الثانية(قسم الأبواب).

وقد لخّص المحقق محمّد جواد مغنية تحول الغزالي من التعامل العقلي مع العقيدة إلى الانخراط القلبي في الإيمان بهذه العبارات الرائعة:

> إن للوحي واقعاً في ذاته. ولكن ما هو الطريق لمعرفة هذا الواقع؟ هل نعرفه بالوحي، وكلنا يعلم أن الشيء لا يثبت نفسه، أو نثبته بالعقل، وهو عاجز عن حل المعضلات الإلهيّة؟ وقد رأينا آراء أرباب العقول متضاربة متباينة في هذا الميدان، فلم يبق إلا القلب، فهو المصدر الوحيد للإيمان بالله وكتبه ورسله.[2]

---

١. *سرّ العالَمين*.

٢. *نظرات في التصوف والكرامات*: ص١٠٤.

ولهذا أثر عن الغزالي بقوله: آمنت بنور قذفه الله في قلبي.[1]

وهذا النور هو المنة الإلهيّة التي يتوق إلى نيلها كلّ سالك.

والحقيقة أن تحول الإمام الغزالي قد أصبح ظاهرة شائعة بين علماء المالكية والشافعية خاصّة، فالكثير من المشاهير المنتسبين إلى هاتين المدرستين الفقهيّتين كانوا من كبار مشايخ الصوفيّة. ومن أبرزهم عمر بن محمّد السهروردي(ت٦٣٢هـ) الذي كان فقيها شافعيّاً وشيخ الصوفيّة في بغداد، واشتهر من كتبه: *عوارف المعارف* و*نخبة البيان في تفسير القرآن*.

لكن أشهر من أوغل في المراجعة التاريخيّة إلى حدّ التبنّي الكامل لرأي الإماميّة الإثنى عشرية في تطبيق مصاديق الإمامة،[2] هو ابن الصباغ المالكي المكّي، الذي تقدّم ذكره في الباب الثاني، وأصله من صفاقس، وقد أقام بمكّة في عصر زالت فيه الكثير من دواعي اضطهاد الشيعة، وهو القرن التاسع، الذي سبق ظهور الدولتين العثمانيّة والصفويّة، وعودة توظيف الطائفيّة في كلا الدولتين.

ولم يمنع التزام ابن الصبّاغ الظاهري بالمذهب الفقهي المالكي؛ إذ اشتهر من كونه من حفّاظ رسالة ابن أبي زيد، من اعتناقه التصوّف[3] في ظلّ مراجعته التاريخيّة الكاملة التي ضمنها كتابه الفريد *الفصول المهمّة في معرفة الأئمّة*.

---

١. وقال الغزالي في كتابه *المنقذ من الضلال*: ثمّ إنّني لما فرغت من العلوم أقبلت بهمّتي على طريق الصوفيّة. والقدر الذي أذكره لينتفع به: أني علمت يقيناً أن الصوفيّة هم السالكون لطريق الله تعالى خاصّة، وأن سيرهم وسيرتهم أحسن السير وطريقتهم أحسن الطرق، وأخلاقهم أذكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء ويعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلا. *سبل الهدى والرشاد*: ١٠/ ٤٦٥ و٤٦٦.

٢. *الفصول المهمة*: ١٠٩٥/٢. خاصة ذكر الإمام المهدي.

٣. راجع: ترجمته في مقدّمة الجزء الأوّل من *الفصول المهمّة*، ولاحظ خاصّة وصفه لليافعي: بأنّه على مذهب أهل الحقّ.

البحث الأربعون

المنهج التربويّ والطرق الصوفيّة

يمكن القول إنّه من أهمّ لوازم الانتقال من منهج الحكمة العمليّة إلى منهج العرفان العملي، الانتقال من مفهوم التتلمذ وثنائية **الأستاذ والتلميذ** إلى مفهوم **الإرادة**، وثنائية **الشيخ والمريد**. ومن هنالك، التحوّل من صورة التلميذ الذي قد يكون مشاكساً ومجادلاً، ولا يرى مجالاً لإبراز نبوغه إلّا على حساب منزلة أُستاذه، إلى صورة المريد المخلص الذي يتعبّد بأفعال وأقوال شيخه، ولا يرى كماله إلا في إفناء شخصيّته وغروره في شخصيّة شيخه. هذا الانتقال كان مصاحباً لتغيّر الفضاء العلمي، وتحوّله من إطار المدرسة العلميّة إلى إطار الطريقة الصوفيّة.

١. الشيخ والمريد والحاجة إلى الطريقة

يمكن التساؤل، ابتداء: هل أنّ الانتقال من وضع المدرسة العلميّة، وثنائية الأستاذ والتلميذ إلى وضع الطخريقة الصوفيّة وثنائية الشيخ والمريد، كان بمقتضى تحوّل تدريجيّ طبيعيّ، أم هو من اقتضاءات التحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة الكُبرى التي شهدها القرن الخامس؟

مع أنّ الجواب الأوّل صادق جزئيّاً، فإنّ الجواب الثاني متعيّن ولا شكّ.

فبعد هيمنة السلاجقة على الشرق الأوسط تحت راية خلافة عباسيّة ضعيفة، واستقرار منع الاجتهاد خارج أطر المذاهب الفقهيّة الأربعة المشهورة[1]، وبعد سقوط بقيّة ممالك المسلمين تحت أنظمة حكم عسكريّة مماثلة[2] تدهورت أحوال المدارس بالتدريج، وفقدت منها الطاقات الإبداعيّة، التي وجدت في الطرق الصوفيّة مجالاً أفضل للتكامل.

---

١. *أطوار الاجتهاد ومناهجه*: ٣/ ١٠٥ ـ ٢٢٢، بحث حصر المذاهب وتقنين التقليد.

٢. هناك استثناء لم يدم طويلاً، وهو دولة الموحّدين بالمغرب والأندلس، التي استمرّت فترة ازدهارها أقلّ من قرن، وكان أبو الوليد بن رشد (ت٥٩٥هـ)، آخر مظاهر رفعتها.

فما الذي يعنيه تزعزع الوضع السياسي بالنسبة للمدارس العلميّة؟

إنّه ليس أقلّ من تدهور الأوضاع الماديّة للمدارس التابعة للسلطة، وتفرّق طلاب المدارس المستقلّة وتشتتهم في الآفاق بعد انعدام أُفق الاشتغال لديهم؛ حيث أنّ طلبة العلم في هذه المدارس كثيراً ما يكون هدفهم الحصول على وظائف ومناصب في الدواوين والقضاء.

في هذه الظروف ازدهرت حلقات الذكر التي ينظمها دعاة التصوّف، وبدأت هذه الحلقات تتّسع لتعوض المدارس العلميّة التي أفل نجمها واعتزل أساتذتها، وتشتّت طلابها في الآفاق بحثاً عن مورد بديل للمعاش.

ويمكن القول أنّ تحوّل أبي حامد الغزالي من وضع الأستاذ المبرّز في أشهر المدارس الرسميّة ـ المدرسة النظاميّة ـ إلى وضع الصوفي المنعزل والمنقطع عن الدنيا، في بعض زوايا دمشق، نموذج معبّر عن التحوّل الكبير الذي كانت تشهده المجتمعات الإسلاميّة آنذاك، وإن لم يسمح قصر عمر الغزالي له بتأسيس بديل تحت عنوان طريقة أو جماعة صوفيّة.

خلاصة القول، هي: أنّ علاقة المنتسبين إلى حلقات الذكر والدرس الخاصّة بشيوخهم الجدد، لم تلبث أن تطوّرت وترسّخت وتحوّلت إلى ارتباط عاطفي ومادي متين، جعل من أبرز هؤلاء المنتسبين مريدين لشيخهم رافضين لكلّ مرجعيّة سواه.

فتكفّل المشايخ الجدد بمهمّة تربية مريديهم وتكوينهم بما يكفي لتحويلهم إلى دعاة ومبلّغين، بغرض إرسالهم إلى الآفاق وتوسيع دائرة إشعاعهم. فتحوّلت هذه المرجعيّات إلى جماعات منظمة ذات هيكليّة دقيقة ومنتشرة في مساحات واسعة وبين شعوب مختلفة. وشاع تسميّتها بالطرق الصوفيّة.

وبعد نجاح الكثير من هذه الجماعات في تعبئة مريديها وأنصارها للجهاد ضدّ الغزاة، اكتسبت شعبيّة وشرعيّة لا مثيل لها، بعد أن كانت ينظر إليها شزراً وينعت

أصحابها بشتّى نعوت الاستنقاص، أو يتّهمون بشتّى التهم بسبب انعزالهم عن الناس.

هكذا انتشرت طرق المتصوّفة في بلاد الإسلام بعد أن نجحوا في طرد الغزاة الصليبيّين، والحدّ من الآثار المدمّرة للاجتياح المغولي.

٢. مؤسّسو أشهرالطرق: القادريّة، والتيجانيّة، والشاذليّة، والسنوسيّة

تقدّم أنّ الطرق الصوفيّة الكبرى قد بدأت في الانتشار بالتدريج منذ القرن السادس، بعد دخول علم التصوّف مرحلة التدوين العلمي. وأشهر أصحاب الطرق التي ما زالت منتشرة وفعالة إلى يومنا.

مؤسس القادرية

مؤسس الطريقة القادرية أو الجيلانية، هو **الشيخ عبد القادر بن أبي صالح الجيلاني أو الكيلاني الحنبلي**. ولد بجيلان من بلاد طبرستان شمال إيران، في سنة إحدى وسبعين وأربعمائة هجريّة، وتفقّه على أبي سعد المخرمي. كان إماماً للحنابلة في عصره، وشيخاً كبيراً من شيوخهم، وتسمّى طريقته: القادريّة، نسبة إليه. ويعدّ من كبار المتصوّفين وأصحاب الطرق؛ ينسب إليه أصحابه في كتبهم الكثير من الكرامات. ويقول الذهبي عنها: بأنّها حافلة بأشياء مستحيلة وغير صحيحة.

وقد أفرد الشيخ الأميني جملة صفحات في موسوعته الشهيرة *الغدير*[1] لمناقشة هذه الروايات الموضوعة له أقول وأفعال، يردّها بقوّة وحزم كثير من العلماء والباحثين ويعتقدون أنّها تُؤخذ عليه. إلا أنّ أنصاره وأتباعه يدافعون عن جميع ذلك بقوّة، ويعتقدون أنّ جميع الكرامات من شأنه، وليست كبيرة في حقّه.

توفّي عام ٥٦١ هـ، ودفن في بغداد، وقبره مشهور ومعروف بالأعظميّة.

---

١. *الغدير*: ١١/١٧٠.

مؤسس الشاذلية

مؤسس الطريقة الشاذلية هو أبو الحسن الشاذلي ٥٩١ ـ ٦٥٦هـ. هو علي بن عبد الله بن عبد الجبّار بن يوسف بن هرمز الشاذلي المغربي، أبو الحسن. رأس الطريقة الشاذليّة، وهو صاحب الأوراد المسمّاة *حزب الشاذلي*.

ولد في بلاد **غمارة** بمنطقة الريف في المغرب، ونشأ في بني زرويل ـ قرب شفشاون ـ وتفقّه وتصوّف بتونس، وسكن **شاذلة** قرب تونس، فنسب إليها. قيل: أنّه طلب **الكيمياء** في ابتداء أمره، ثمّ تركها ورحل إلى بلاد المشرق فحجّ ودخل بالعرق، ثمّ سكن الإسكندريّة.

وتوفي بصحراء عيذاب في طريقه إلى الحجّ، بعد أن لعب دوراً كبيراً في تعبئة المسلمين ضدّ المغول، وكان ضريراً. ينتسب إلى **الأدارسة** وهم ملوك المغرب من سلالة إدريس بن عبد الله الحسني، وقد أخبره بذلك أحد شيوخه عن طريق **المكاشفة،** وعلّق على ذلك الذهبي: بأنّه نسب مجهول لا يصحّ ولا يثبت، كان أولى به تركه.

وله غير *الحزب* رسالة *الأمين* مخطوطة في آداب التصوّف رتّبها على أبواب، علي بن عبد الله الوهراني عن مخطوطة، وشرح *المعلقات*، و *نزهة القلوب وبغية المطلوب* (مخطوط)، *والسر الجليل في خواص حسبنا الله ونعم الوكيل*.

وقد كان لتقيُّ الدين بن تيميّة ردّ على حزبه، وهو بداية الصراع المفتوح بين السلفيّة والصوفيّة المستمرّ إلى يومنا.

ولأحمد بن محمّد بن عياد كتاب *المفاخر العليّة في المآثر الشاذليّة* في سيرته وطريقته.[1]

مؤسس التيجانية

مؤسس الطريقة التيجانية هو أحمد التيجاني ١١٥٠ـ١٢٣٠هـ أحمد بن محمّد فتحا بن المختار التيجاني، المغربي أبو العبّاس، مؤسّس الطريقة التيجانيّة بالمغرب، ولد بعين

---

١. *الأعلام*: ٣٠٥/٤.

ماضي ونشأ بها، وتوفّي بحضرة فاس. من آثاره: *السر الأبهر في أوراد القطب الأكبر*، و*جوهرة الحقائق في الصلاة على خير الخلائق*، و*جوهرة الكمال في الصلاة على سيّد الإرسال* وفي **الأدعية**: *حزب التضرع والابتهال*، و*حزب المغني*، و*تعريف الخلف*.[١]

مؤسس السنوسية

مؤسس الطريقة السنوسية هو أبو عبد الله السنوسي١٢٠٢- ١٢٧٦ﻫ، محمّد بن علي بن السنوس، أبو عبد الله، السنوسي الخطّابي الحسني الإدريسي، زعيم الطريقة السنوسيّة الأوّل ومؤسّسها.

ولد في مستغانم من أعمال الجزائر، وتعلّم بفاس وتصوّف على يد الشيخ عبد الوهاب التازي. وجال في الصحراء إلى الجنوب من الجزائر يعظ الناس، ثمّ زار تونس وطرابلس، وبرقة ومصر، ومكّة، وفيها اعتنق التصوّف.

وبنى زاوية في جبل أبي قبيس، ثمّ رحل إلى برقة سنة١٢٥٥ﻫ، وأقام في الجبل الأخضر فبنى **الزاوية البيضاء**، وكثر تلاميذه وانتشرت طريقته، فارتابت الحكومة العثمانيّة في أمره، فانتقل إلى **واحة جغبوب**، فأقام إلى أن توفّي فيها.

له نحو ٤٠ كتاباً ورسالة، منها: *الدرر السنيّة في أخبار السلالة الإدريسيّة*، و*إيقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقرآن*، و*بغية القاصد*، و*شفاء الصدر*، و*الكواكب الدرّية في أوائل الكتب الأثريّة* (مخطوط)، و*الشموس الشارقة فيما لنا من أسانيد المغاربة والمشارقة*، و*التحفة في أوائل الكتب الشريفة*.[٢]

---

١. *معجم المؤلفين*: ١٤٣/٢.

٢. المصدر: ٢٩٩.

ثالثاً:

الصوفيّة والتحدّي الاستعماري

البحث الواحد والأربعون

الاستعمار أمام المقاومة الصوفيّة

تقدّم التميز بين عدّة اتّجاهات في التصوّف، واتّضح أنّ أهمّها اثنان: التصوّف العرفاني الذي نحن بصدده، واتّجاه آخر، هو خليط من الشعوذة والضلالات والخرافة. وكان دائماً محلّ تشنيع من قبل عقلاء المسلمين وعلمائهم.

وقد عرف الغرب عن طريق المستشرقين خطورة الاتّجاه الأوّل على مصالحه، فعمل على ضربه بشتى الأشكال، بينما اكتشف في الاتّجاه الثاني أخطر نقطة ضعف في جسم الأمّة الإسلاميّة، تمهّد له السبيل لبسط الهيمنة على بلاد الإسلام. فأحاط المستعمر هذا الاتّجاه بهالة من الإكبار والتجليل، وكتب المستشرقون فيه المجلّدات، ووجهوا إليه البحوث الجامعيّة والدراسات.

وفي هذه الإشارات الختاميّة لهذه البحوث المختصرة في التصوّف، نلقي بعض الضوء على كلا التوجهين.

١. المضمون الصوفي للمقاومة الشعبيّة

كانت الحركات الصوفيّة طيلة القرون الوسطى الإسلاميّة،[١] هي التي حملت راية الدفاع عن الأمّة. وقد استمرّ هذا الدور بعد الموجة الأخيرة من الحملات الاستعماريّة، تلك الموجة المتجسّدة في تكالب القوى الغربيّة على بلاد الإسلام واستعمارها وابتزاز مقدّرات شعوبها. وقد شكّلت قوى الاستعمار البرتغالي والإسباني والهولندي الموجة الأولى من الحملات العسكريّة.

وقد استمرّت هذه الموجة طيلة القرون الوسطى الإسلاميّة ـ التاسع والعاشر والحادي عشر والثاني عشر ـ فلم تجد هذه الحملات إلا نوعين من المقاومة: رسميّة وشعبيّة.

من دواعي غلبة الخطّ الانحرافي في التصوّف

نظّمت المقاومة الرسميّة، من قبل القوى الإسلاميّة الكبرى الجديدة وخاصّة الدولة الصفويّة، ثمّ الزنديّة في إيران، والدولة العثمانيّة في البلقان والمنطقة العربيّة، ومملكة المغرب في غرب الشمال الإفريقي.

وقد كان هذا الردّ من أهمّ أسباب تأخّر وعي المسلمين بحقيقة تخلفهم عن ركب التقدّم العلمي المادي الذي شهدته أوروبة منذ بداية نهضتها في القرن الرابع عشر.

وقد زاد وهم القوّة الذي كرسه فتح القسطنطينيّة الذي غطت أخباره مأساة سقوط الأندلس، تغييب حالة التعبئة التي سببتها غزوات الصليبيّين والمغول، فتحوّلت الكثير من الحركات الصوفيّة الجهاديّة إلى أشكال فردانيّة من التصوّف سرعان ما ابتلعتها الخطوط الانحرافيّة التي كانت تجتذب العوام بقدرتها الاستعراضيّة، كما ستأتي الإشارة إليه.

---

١. القرون الوسطى الإسلامية هي الفترة الممتدة من بداية القرن السادس إلى القرن التاسع عشر، وهي فترة قد خلت من الإبداعات الثقافية. وهذه الفترة أخص من العصر الإسلامي الوسيط الذي يبدأ من الحروب الصليبية.

من هنا فإن الدور الجهادي للصوفيّة في هذه المرحلة قد أفل أفولاً شديداً، واقترن اسم التصوّف بالدروشة والانعزاليّة الفردانيّة.

فكانت الكلمة العليا في مقاومة الموجات الاستعماريّة الأولى للردّ الرسمي الذي بقي مستأثراً بولاء طبقة العلماء الرسميّين من أهل الفتوى والقضاء.

التحدّي الثاني والمقاومة الصوفيّة

بعد النجاح النسبي للأمّة الإسلاميّة في احتواء الموجات العدوانيّة الأولى، باستثناء الأندلس التي لم يكن للتصوّف العرفاني فيها حضور يذكر، انتظرت القوى الاستعماريّة الأوروبيّة انهيار المقاومة الرسميّة الإسلاميّة، وخاصّة تزعزع أركان الدولة العثمانيّة، وضعف السلطنة القاجاريّة التي آل إليها الحكم في إيران منذ بداية القرن الثالث عشر هجري، لتبدأ الموجة الثانية من العدوان.

فطيلة القرن التاسع عشر تعرّضت البلاد الإسلاميّة إلى حملات عسكريّة عدّة، كان أوّل ضحاياها بلدان القفقاز الإيرانية التي احتلتها روسيا، والجزائر التي احتلتها فرنسة.

ولم تحن أواخر القرن إلا وقد اقتسمت فرنسا وبريطانيّة معظم البلاد الإفريقيّة الإسلاميّة، وفي بداية القرن العشرين انضمت إيطاليا إلى الركب الاستعماري واحتلت ليبيا وجزءاً من القرن الإفريقي. وقد مرّت الإشارة في المبحث الأوّل إلى المقاومة الشديدة للحركات الصوفيّة السنوسيّة التي واجهت الاستعمار، في شمال إفريقيا. ونذكّر هنا بالدور الهامّ الذي لعبته الطرق الصوفيّة الأُخرى، وخاصّة منها التيجانيّة، في غرب إفريقيا.

فقد استطاع الصوفيّة تعبئة المسلمين هنالك وإنشاء ممالك كبرى استطاعت أن تطيل عمر المقاومة، لكن حركة الاستعمار الأوروبي كانت من الشموليّة وقوة التجهيز، بحيث لم تجد أمامها تلك المقاومة الباسلة نفعاً.

مع هذا، فقد كانت هذه الحملات فرصة للفت أنظار جماهير المسلمين إلى قدرة رجال الصوفيّة على تنظيم المقاومة الثقافيّة، والمحافظة على الكيان الاجتماعي والثقافي للأمّة.

٢. ملامح المقاومة الثقافيّة

بعد اتّضاح أهداف الحملات الاستعماريّة الثانية، اكتسب المضمون الصوفي العرفاني من جديد موقعاً ثقافياً توجيهيّاً استطاع أن يحلّ محلّ أجهزة الحكم الرسمي التي تنازلت عن الكثير من سيادتها للمستعمر في ظلّ معاهدات ما يسمّى بالحماية، كما حصل في مصر وتونس مثلاً، أو انهارت تماماً وتلاشت لتترك كلّ السيادة لسلطة الاستعمار المباشر، كما حصل في إفريقيا جنوب الصحراء والجزائر.

في هذه الظروف العصيبة، كانت الزوايا والتكايا التابعة للطرق الشاذليّة والتيجانيّة والسنوسيّة وغيرها، هي المدارس الأولى التي كان يتعلّم فيها المسلمون دينهم ولغتهم؛ بينما استطاع كبار ما تبقى من طبقة العلماء، المحافظة على بعض الكيانات المدرسيّة العليا التي بقيت تحت تأثير مزدوج من التصوّف العرفاني وفقهاء السلطات الرسميّة، وأهمّ هذه المراكز: **جامع القرويّين بفاس من المغرب، وجامع الزيتونة بتونس، وجامع الأزهر بمصر.**

والحقيقة التاريخيّة التي يصعب التشكيك فيها، هي أن هذه الكيانات الرسميّة لم تكن قادرة على اجتذاب شيء من القوى الفاعلة في المجتمع؛ لولا الدور الإعدادي والتمهيدي الذي كانت تقوم به مدارس الطرق الصوفيّة، في كلّ أرجاء البلاد الإسلاميّة.

خلاصة القول: أنّ هذه المقاومة رغم فشلها في ردّ العدوان، قد كشفت للمستعمر القدرات التعبويّة والتنظيميّة الهائلة التي تتميّز بها بعض الطرق الصوفيّة. فنظّمت مراكز البحوث في **باريس ولندن**، وليدن وغيرها من عواصم الاستشراق الأوروبي بعثات استشراقيّة ركزت الاهتمام الأكبر على دراسة ظاهرة التصوّف وتحليلها، بهدف معرفة أفضل السبل لتحييدها في الصراع.

فدارت الحلول بين محاولات التهميش من جهة، والاخترقات العميقة من جهة ثانيّة.

البحث الثاني والأربعون

الحركات الصوفيّة بين التهميش والاختراق

بعد البيان المتقدّم، من الطبيعي أن يتركّز اهتمام المستشرقين الغربيين في القرنين التاسع عشر والعشرين، على الظاهرة الصوفيّة بشقيّها: **الانحرافي والشرعي العرفاني**.

وقد سار المستشرقون في اتّجاه البحث عمّا بإمكانه أن يدّق إسفين الفرقة بين عامّة المسلمين والحركات الصوفيّة العرفانيّة بشكل خاصّ، وكلّ التيارات التي أبرزت قدرة على المقاومة بشكل عامّ.

في نفس الوقت، اشتغلت الأيادي التحقيقيّة المغرضة في تلميع صورة الخطّ الصوفي الانحرافي، ومحاولة تطبيع علاقة المسلمين به.

وفي ما يلي نموذج من هذا العمل العلمي الاستعماري.

١. تطبيع وضع التصوّف الانحرافي

لا يزعم أحد أن للقوى الأجنبيّة دخلاً ما في تأسيس الحركات الصوفيّة الانحرافيّة. فهي ظواهر اجتماعيّة أفرزتها الموجة الأولى من تلاقح الثقافات الواردة من الهند مع الثقافة الشعبيّة الغوغائيّة التي ظهرت في القرن الأوّل الهجري كما تقدّم.

فكان التصوّف المقترن بالسعي لكسب قدرات استعراضيّة خوارقيّة، استنساخاً لبعض الرياضات الهندوسيّة والبوذيّة التي بدأت تتسرب إلى بلاد الإسلام، منذ فتح بلاد السند وما وراء النهر، لكن التوجّه الانعزالي الفرداني لهذا النوع من التصوّف جعله محطّ أنظار المستشرقين، منذ أكثر من قرنين.

التصوّف بعين رضا الاستشراق

لا نريد في هذا المختصر إلقاء أحكام عاطفيّة، أو حتّى نتائج أبحاث علميّة

موضوعيّة لا يتّسع المجال لعرض شيء من أدلّتها، بل نكتفي بعرض نموذج ممّا شهد به المستشرقون على أنفسهم.

فهذا واحد من أشهرهم وهو نيكلسون يقول:

المتصوفون قد أدّوا ـ دون ريب ـ عملاً جليلاً للإسلام، فهم بنبذهم قشور الدين وإصرارهم على تحصيل لبابه، بتنمية المشاعر الروحيّة وتطهير البواطن، لا بالعمل الظاهري، قد مكّنوا ملايين الناس من حياة غنية عميقة.[١]

السؤال المطروح هنا هو: ما المقصود بالقُشر واللباب؟

لنذكر، أوّلاً، بأنّ العادة جرت على الاحتفاظ باللباب والرمي بالقشور بعيداً. لهذا فإنّ غرض هذا التصنيف واضح.

أمّا اللباب المزعوم فلنترك نيكلسون يعرّفه بنفسه:

والصوفي الكبير أبو سعيد بن أبي الخير، حين يتحدّث بلسان القلندريّة، يعبّر عن قواعدهم في تحطيم هذه الأوثان في شجاعة تأخذ بالألباب، حين يقول: لن نؤدّي ما فرض علينا من واجب مقدّس ما لم نذر كلّ مسجد تشرق عليه الشمس حطاماً، ولن يظهر المسلم حقّ المسلم ما لم يصر عنده الإيمان والكفر واحداً[٢].

هذا اللباب المزعوم خالٍ من العقيدة الإيمانيّة التوحيديّة ومن الشريعة معاً، ولا يحتاج هذا الكلام إلى مزيد من التعليق.

أمّا تيار القلندريّة[٣] المشار إليه، فهم أصدق تعبير عن هذا الخلوّ من كلّ معاني المتشرعيّة. وهذا التيّار الذي شهد موجات متعدّدة كانت إحداها من أهمّ أسباب ضعف الدولة الصفويّة في القرن الحادي عشر، يجسّد التصوّف الانحرافي بأخطر معانيه.

---

١. *الصوفيّة في الإسلام*: ٩٠.

٢. المصدر: ٨٨.

٣. جاء في القاموس الفارسي *فرهنك نفيسي*، في شرح كلمة قلندر: شخص مجرّد بى قيد، در پوشاك وخوراك وطاعات وعبادات كه انزوا اختيار كند. وتعريبه: شخص أعزب، غير مقيد بأيّ ضوابط في الملبس، أو الطعامِ أو العبادات، ويختار العزلة.

ونترك تقويم بعض ملامحه لتقرير مختصر عن آراء بعض العلماء فيه:

القلندريّة، وشيخها جمال الدين محمّد الساوجي[١]، فقد ذكر ترهاته وانغشاش الناس به وبحاله الشيطاني، ووصف بعض أحوالهم في ترجمة يوسف القميني ٦٥٧ هـ، فقال: وكان يأوي إلى قمين حمّام نور الدين، ولما توفّي شيعه خلق لا يحصون من العامّة، وقد بصرنا الله تعالى، وله الحمد وعرفنا هذا النموذج.

فقد عمّ البلاء في الخلق بهذا الضرب، ومن هذه الأحوال الشيطانيّة التي تضلّ العامّة: **أكْل الحيّات، ودخول النار، والمشي في الهواء**، ممّن يتعاطى المعاصي، ويخلّ بالواجبات. وقد يجئ الجاهل، فيقول: اسكت، لا تتكلّم في أولياءالله، ولم يشعر أنّه هو الذي تكلّم في أوليآء الله وأهانهم؛ إذ أدخل فيهم هؤلاء الأوباش المجانين أولياء الشيطان.[٢]

ماسينيون وتضخيم التصوّف المشوّه

لقد تميّز من بين المستشرقين، الفرنسي ماسينيون بدراسته الكبيرة حول أبي منصور الحلاّج. ذلك الصوّفي الذي لم يكن له شأن كبير في علم التصوّف ولا في الطرق الصوفيّة، والذي تبرأ منه الصوفيّة أنفسهم، كما صرّح بذلك الخواجة عبد الله الأنصاري.[٣]

ومن الواضح أنّ تضخيم شخصيّة مثل الحلاّج لا يكون له من أثر سوى إثارة العوامّ الذين لا يفرّقون بين العرفان الحقيقي والنماذج المشوهة من التصوّف. وقد سار المستشرقون على نهج ماسينيون حتّى عندما يحلّلون أعمالاً علميّة. فتراهم يضخمون جميع الموارد المشابهة لانحراف الحلاّج.

وقد كانت الحصيلة شيوع صورة مغلوطة عن التصوّف في أوساط المثقّفين المسلمين؛ بحيث يتشنج بعضهم ويعمم معاداته لكلّ الظاهرة الصوفيّة، ويغترّ البعض

---

١. من مدينة ساوه، القريبة من مدينة قمّ، في إيران.

٢. *مقدّمة سير أعلام النبلاء*: ١٣٣/١.

٣. مقدمة *منازل السائرين*، حيث صرّح الخواجة باستحقاق الحلاّج للقتل؛ لأنّه توهّم في نفسه الربوبيّة.

الآخـر فتجتذبـه هـذه الشخـصيات الانحرافيّـة. وفـي كـلا الحـالتين يتحقّـق المطلـوب استشراقياً: إبعاد نخبة المسلمين عن أخطر ما يهدّد النفوذ الاستعماري ألا وهـو التوجّـه العرفاني الواعي بضرورة إحياء منابع القدرة والقوّة في الأمّة الإسلاميّة.

٢. إشارة حول محاولات الاختراق والدسّ

علاوةً على ما تقدّم من أعمال المستشرقين، فإنّ محاربة الاستعمار للطرق الصوفيّة العرفانيّة اتّخذت أشكالا أُخرى سياسيّة واستخباراتيّة أحياناً.

أمّا المحاربة السياسيّة، فمصداقها الأبرز دعم الحركات الإسلاميّة الأكثر تطرّفاً في معاداة الصوفيّة وشحنها عقائدياً ضد بعض السلوكيات الصوفيّة، مثـل: **التبرك بالأولياء، وزيارة القبور**.

في الفصل الآتي سوف نتعرّف على أبرز نماذج هذا التدخل السياسي متمثّلاً فـي دعـم السلفيّة الوهابيّة وإطلاق يدها في دماء المسلمين من الصوفيّة والشيعة على حدّ سواء.

وأمّا على المستوى الأمني، فقد راجت شواهد عديدة تدلّ على نجاح بعـض الأجهـزة الأمنيّة السرّية التابعة لبعض القوى الاستعماريّة، في التغلل والنفوذ داخل بعـض التـشكيلات الصوفيّة، مستغلّة بذلك حالات ضعف مرّت بها مشيختها في مراحل معينة من التاريخ.

وقد ظهرت آثار هذا التغلغل في إقبال بعض الطرق الصوفيّة الصغيرة على التعـاون مـع الاسـتعمار، وتخـذيل الفعاليـات الإسـلاميّة عـن المقاومـة، كمـا حـصل فـي بعـض المراحل الحسّاسة من تاريخ إفريقيا والشرق الأوسط.

الفصل الثاني:

إشارات ختاميّة الاستعمار
والتّيارات العقائديّة المتأخرّة

أوّلاً:

روّاد النهضة في مواجهة الغزو الثقافي الاستعماري

البحث الثالث والأربعون

على مفترق طرق

تقدّم أنّ أحد أهمّ مقاصد بحوث هذا الكتاب هو دراسة الملابسات التي رافقت عمليّة الإنتاج الفكري الإسلامي عموماً، وحركة تطوّر البحث الكلامي خصوصاً، منذ عصر التنزيل إلى بدايّة القرن الواحد والعشرين، وما حفّ بهذه الحركة طوال تاريخها من تحدّيات وصراعات محليّة وعالميّة.

وفي هذا الفصل نقدّم إشارات ختاميّة حول أهمّ المشكلات الموروثة من تطوّرات الفكر الإسلامي في المراحل السابقة، والتعقيدات الجديدة التي حملتها معها موجات الغزو الأجنبي، بمختلف أشكالها الاقتصادي والسياسي والثقافي، وهي التي تلاحقت بدون انقطاع منذ قرنين. وسيكون انطلاق بحثنا من صورة خاطفة عن المشهد الثقافي حين بلوغ أولى هذه الحملات أوجها ـ أيّ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ـ وبيان الموقف الذي وقفته منها النخبة المسلمة آنذاك.

١. ميراث من الأزمات النائمة

تحصّل من البحوث السابقة أن الفكر الإسلامي قد مرّ بمرحلتين متميّزتين، تفصل بينهما حقبة عصيبة من الغزو الأجنبي، تمثّلت في غزوات المغول والصليبيّين خاصّة.

وقد كانت المرحلة الأولى تتميز بهيمنة علمي الفقه والكلام على الساحة الثقافيّة، بينما ازدهر التصوّف بأنواعه في المرحلة الثانيّة.

وقد استمرّت هيمنة بعض أشكال التصوّف على الفكر الإسلامي إلى زمان الموجة الكبرى من الحملات الاستعماريّة الغربية ـ أيّ: حملات القرن التاسع عشر للميلاد ـ تلك الحملات التي حاولت أن تكتسب المشروعيّة الحضاريّة من خلال رفعها لشعارات اجتذبت بعض أفراد النخبة المسلمة، مثل: **ترويج قيم الحضارة الأوروبية والتمدّن والحداثة**...الخ.

فعاشت الأمّة منذ قرنين في حالة من ردّ الفعل الثقافي استقرّت في العقود الأخيرة في شكل مواجهة تيار العولمة الثقافيّة الجارف، هذا التّيار الذي أصبحت بعض الأطراف الرأسماليّة العالميّة المهيمنة تحاول أن تكسبه صبغة التبشير الحضاري. وفي الأثناء ظلّت الدوائر السياسيّة الاستعماريّة تسعى بكلّ ما أوتيت من إمكانات إلى تفتيت الأمّة الإسلاميّة وشرذمة قواها الفاعلة، بتغذيّة جميع أشكال الخلاف والصراع وخاصّة بإذكاء نيران الفتن الطائفيّة والمذهبيّة، وحتّى الصراعات الحزبيّة والعشائريّة والقوميّة داخل المذهب الواحد. وفي أكثر الأحيان لم تكن تحتاج في ذلك إلى أكثر من تفجير قنابل محليّة الصنع، موروثة منذ المرحلة الكلاميّة.

ميراث من المتفجّرات الثقافيّة

في ظلّ المواجهة الجديدة، التي اشتدت مع انهيار المعسكر الشيوعي، وانتهاء الحرب الباردة، وزوال احتياج الغرب الرأسمالي لتعبئة المسلمين ضدّ الشيوعيّة، أصبحت

الأمّة تعيش حالة من التفسيخ المبرمج والممنهج، من الداخل ومن الخارج معاً.

فأمّا التفسيخ من الخارج، فهو مسألة سياسيّة يخرج تحليلها عن مجال بحثنا.

وأمّا التفسيخ من الداخل، فقد عرفنا أنّه قديم الجذور، وأنّ تراث الأمّة ـ وخاصّة منه علم الكلام ومباحثه ـ زاخر بعوامله التي يمكن أن نصوّرها كقنابل ساكنة تنتظر من يفجّرها. وحيث إن دراسة هذه القنابل، أو ـ بتعبير أصحّ ـ الأزمات النائمة، وكذلك عوامل نشأتها وموجهات تطوّرها تتجاوز هذا المجال الدراسي المحّدود. فقد أوكلت إلى دراسات مستقلّة.[١]

وسنكتفي هنا بمقدّمات تمهيديّة[٢] للإجابة عن مجموعة من الأسئلة تتمحور حول الحظوظ الحقيقيّة لتحويل البحث الكلامي، والفكر الإسلامي المعاصر عموماً، إلى عامل توحيد بدلاً عن دوره السابق، كمظهر من مظاهر التفسيخ الثقافي في الأمّة الإسلاميّة.

أسئلة محوريّة

انطلاقاً ممّا أوضحناه حول الهويّة السياسيّة لعلم الكلام، وغايته الدفاعيّة التي قد تتّخذ شكل الدفاع عن كلّيات الإسلام ومكاسبه في صورة هيمنة الاتّجاه الوحدوي، وقد تتّخذ شكل الدفاع عن خصوصيّات مذهبيّة وحتّى طائفيّة في صورة هيمنة حركة التفسيخ الاجتماعي والسياسي، يمكننا أمام التحدّيات المعاصرة، أن نطرح مجموعة من الأسئلة على التراث الكلامي الذي خلفته مختلف الفرق الإسلاميّة:

فهل بإمكان حركة واعية، بمجرّد قراءة وحدويّة لعلم الكلام وتاريخ الفرق الإسلاميّة، أن تنزع فتيل الاشتعال عن تلك الأزمات النائمة؟

---

١. *بحوث وحدويّة في أصول الطائفية*، الجزء الثالث؛ وكذلك *حاشيّة على سفر التكامل الكلامي*.

٢. لا يتّسع المجال هنا إلى أكثر من إشارات تمهيديّة، وقد أفردنا لبعض عناصر الإجابات المطلوبة كتابي: *مقدّمات في علم الكلام الوحدوي*، و*الأسس النظريّة للتجديد الكلامي*.

هذا السؤال يتطلّب منّا الإجابة عن سؤال آخر أعمّ منه:

ما هي الحظوظ الحقيقيّة لأيّة رؤية تجديديّة لعلم الكلام في مقابل المدّ الاتّباعي؟

ثمّ نأتي إلى سؤال ثالث لا يقلّ عنهما أهميّة:

هل هناك ملازمة حقيقيّة بين النزعة الوحدويّة والتجديد في علم الكلام؟

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة تفرض علينا سيراً تاريخيّاً يربط الماضي بالحاضر، بشكل واقعي.

ومن الطبيعي أن يتطلّب هذا السير من الجذور البعيدة إلى المواجهة المعاصرة مروراً وتوقفاً أمام ما اصطُلح على تسميّته بعصر النهضة الإسلاميّة، آخر القرن التاسع عشر.

هكذا، لا بدّ أن يتركّز البحث، أوّلاً، على تحليل عوامل الانتاج في الفكر السياسي؛ وذلك باعتباره أوّل الأطروحات الفكريّة تبلوراً ونضجاً في تاريخ الثقافة الإسلاميّة على المستويّين النظري والعملي.[1] وحيث إنّ الغرض النهائي لهذه البحوث هو فهم الآليات التي تنتجّ الفكر الإسلامي الحديث بجميع أقسامه، ووضعها في ميزان الكلام الوحدوي، فإنّ المسألة المناهجيّة تطرح نفسها كقضيّة ذات أولويّة قصوى.

لهذا سوف تكون هذه الإشارات مناهجيّة بدرجة أولى.

٢. المسألة السياسيّة والفكر الإسلامي الحديث

تقدّمت الإشارة مراراً، إلى الهويّة السياسيّة لعلم الكلام. وهنا مناسبة فريدة لإثبات اطّراد هذه الخاصّية عل مرّ التاريخ، بحيث لا نجد لها تخلّفاً، لا في ما هو حديث من الفكر الإسلامي، ولا في ما هو أعتق منه، إلّا أنّ هناك استطراداً يفرض نفسه، وهو تحديد معنى مصطلح: **الحداثة، وما هو حديث.**

---

١. تحصل أنّ هذه الأوَلويّة قد أملتها طبيعة التطوّرات التاريخيّة، ولا علاقة لها بالمضمون النظري للأطروحات الإسلاميّة الأوَلى التي شكّل القرن الأوّل ظرفها الزماني.

لا بدّ هنا أن تُؤخذ صفة الحداثة هذه، بمعناها النسبي، لا المطلق، أيّ: الحداثة بالقياس إلى ما هو أعتق.

والحقيقة أن مصطلح **الفكر الإسلامي الحديث**، إنّما وضع لتمييز نتاجين فكريّين لمرحلتين متباينتين من التاريخ الإسلامي:

المرحلة الأولى:

تمتدّ، في وتيرة تطوريّة من فجر الإسلام إلى الحملات الصليبيّة المتزامنة مع الغزو المغولي، أيّ: إلى القرن الثالث عشر الميلادي(السابع هجري).

ثمّ تتواصل هذه المرحلة في وتيرة سكونيّة وتكراريّة، تشوبها نزعة تفاسخيّة عامّة، يعتبر سقوط الأندلس من أجلى مظاهرها، وتستمرّ إلى بدايّة الحملات الاستعماريّة الأوربيّة على العالم الإسلامي في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر.

المرحلة الثانية:

تمتدّ من يوم اكتشاف المسلمين لتأخّرهم التكنولوجي والعلمي الخطير، بعد هزائمهم العسكريّة المتكرّرة في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر.

والأهمّ من بين آثار هذه الأحداث الخطيرة، هو ما صاحب هذه الهزائم وأعقبها، من بداية تساؤل علماء المسلمين عن أسباب هذا التخلّف الكبير مع أنّ الإسلام ـ كما هو مفترض عند جميع أهل العلم من المسلمين ـ يعلو، ولا يُعلا عليه.[1]

---

١. لقد شهد هذا القول المأثور الذي يعتبره الكثيرون حديثاً صحيحاً، تأويلات كثيرة أشدّها غرابة بعض الاستفادات الفقهيّة التي تجعل للمسلم امتيازات كبيرة في مقابل غيره دونما أيّ استحقاق. ومن الواضح أنّ هذا الحديث لا يدلّ إلاّ على ضرورة المحافظة على رفعة الإسلام في مقابل بقيّة الأطروحات العقائديّة والمذهبية، ولا تتحقّق هذه الرفعة إلاّ بأن يكون المسلم هو رافع راية العدالة والتقدّم.

فليس من الممكن ولا من المشروع أن يكون النظام السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي المنتسب إلى النظريّة الإسلاميّة، أقلّ احتراماً لحقوق الإنسان وللحرّيات العامّة والعدالة

هنا لا بدّ من التوقف، مرّة أُخرى، عند التعريف الوظيفي لعلم الكلام، فنجد أنّ هذه الصدمة الحضاريّة الأخيرة أصبحت تشكّل منشأً لعدد كبير من **الاستفسارات والشبهات والإشكالات** التي على علم الكلام أن يجيب عنها ويرفعها، ويبقى هذا دائماً منسجماً مع هويّته السياسيّة.

وهنا يتّضح معنى الحداثة؛ كصفة تطلق على بعض أقسام الفكر الإسلامي المتبلورة بعد الصدمة الحضاريّة التي جسّدها إحساس المسلمين بالهزيمة، لكن هذه الصفة قد تنازعتها عدّة اتّجاهات، نشأ كلّ واحد منها من تقييم خاصّ لأسباب نكبة المسلمين.

البحث الرابع والأربعون

التجديد الوحدوي في مواجهة المحافظة التفسيخيّة

إذا أردنا التبسيط والاكتفاء بالخطوط العريضة للنقد الثقافي التاريخي، فيمكن تسميّة فكر المرحلة الأولى: الفكر الإتباعي (الكلاسيكي)؛ نظراً لطابعه المدرسي التقليدي الذي حافظت عليه المدارس الدينيّة باستمراريّة وثبات. كما أنّ امتدادات هذا الفكر ـ حتّى بعد دخول المرحلة الثانيّة ـ تستحقّ أيضاً التسميّة نفسها.

كما يمكننا في المقابل تسميّة الإنتاج الفكري الناشئ في المرحلة الثانيّة، إمّا بالفكر التجديدي، أو النهضوي، أو الإحيائي السلفي، تبعاً للاختيارات الكُبرى التي يتوخّاها.

١. أهمّ اتّجاهات الفكر الإسلامي الحديث

في حين طرح بعض المثقّفين مسألة التجديد انطلاقاً من برنامج مزدوج متشكّل

الاجتماعيّة من الأنظمة الأُخرى المنتسبة إلى العلمانيّة. أما الاستدلال الأصولي حول الدلالات الفقهيّة لهذا الحديث، فقد اشتملت عليه بعض ملحقات الورقة المقدّمة في مؤتمر جامعة الشيخ المفيد حول الضرائب الإسلاميّة، في ٢٠٠٨/٧/٢م، وقد نشرت بذيل كتاب: *مراجعات في فقه الخمس*.

من محورين: **التخلّي عن الموروث من جهة، واستيراد البديل من الحضارة الأوروبيّة الصاعدة،**[١] **من جهة أخرى**؛ رأى البعض الآخر: أنّ **سبب تدهور وضع المسلمين لا يكمن في التزامهم بالإتّباعيّة، بل في عدمه، أو في ضعف ارتباطهم بتراث السلف. فنادوا بالإحياء الديني السلفي.**

وتعتبر الحركة الوهابيّة التي تأسّست منذ القرن الثامن عشر على يد الشيخ محمّد بن عبد الوهاب: **والدة**، أو **حاضنة**، أو **راعية** للأعمّ الأغلب من الحركات السلفيّة في العالم الإسلامي.

وقد شكّلت **عقدة الإصلاح السلفي** على الطريقة الوهابيّة هذه عائقاً معارفيّاً حقيقيّاً أمام نضج البدائل النهضويّة وتبلورها، ضمن الإطار العام لمذاهب الجمهور.

أمّا على مستوى الشيعة الإماميّة، فبعد اشتداد فرزهم الطائفي عن سائر مذاهب الجمهور، تحت وطأة الصراع بين الدولة الصفوية والدولة العثماني، فقد ظهر نوع مماثل من السلفيّة ظلّ لفترة طويلة ممسّكاً بزمام الأمور العقائديّة في معظم المدارس الدينية. وهذا الاتّجاه العامّ متأثر إلى حدّ كبير بالموجة الأخباريّة التي غمرت الفضاء الثقافي الشيعي طيلة قرنين، الحادي عشر والثاني عشر الهجري، ولم تنجح حركة التجديد التي أسّست للطور الفقهي الخامس،[٢] والتي قادها الوحيد البهبهاني في القضاء

---

١. كان التونسيّون روّادا في هذا الباب، فقد شهدت الإيالة التونسيّة إنشاء أوّل دستور مكتوب عصري في العالم الإسلامي، عهد الأمان، في منتصف القرن التاسع عشر.

وقد كان هذا الدستور أوّل مشروع سياسي توفّيقي حاول الجمع بين تحقيق بعض مقاصد الشريعة الإسلاميّة، وتلبيّة الطلبات الملحة لبعض الجاليّات المسيحيّة واليهوديّة.

وقد تمّ هذا الإنجاز، الذي لم يكن يعكس تطوّراً واقعيّاً في الثقافة المحلّيّة، تحت ضغط مباشر من قناصل بعض الدول الأجنبيّة الراعيّة لتلك الأقلّيات.

٢. أما الخامسة فهي مرحلة السعي لاستكناه مقاصد الشريعة والتخلّص من ميكانيكيّة الأدلّة. وقد فصلنا الكلام في هذه المراحل في مجموعة أطوار الاجتهاد ومناهجه.

كلياً على المرتكزات التي خلفتها خاصّة على مستوى العقائد.

أمّا التيار الفكري النهضوي، فقد نشأ من معاينة **شاملة غير إقصائيّة للماضي وللحاضر معاً**.

فحاول طرح مشروع إحيائي تجديدي يتلافى سلبيّات كلا الاتّجاهين السابقين، فلم يكن مشروع النهضة الإسلاميّة محاولة لاستنساخ حركة النهضة الأوروبيّة، بل كان اقتباساً أُصوليّاً مناهجيّاً لا يكتفي باعتبار نتائجها، بل يؤكّد على الاستفادة من مناهجها، خاصّة عندما يتعلّق الأمر بإعادة انتاج الأُصول الحضاريّة الموروثة في إطار مشروع حضاري حديث.

وقد نشأت هذه الخطوط الفكريّة الثلاثة وتبلورت بالتدريج على امتداد القرن التاسع عشر، واستمرّت في أجيال متعاقبة طيلة القرن العشرين. ولم تُحدث تطوّرات هذين القرنين فيها تغييرات جذريّة وجوهريّة تذكر. فالشعارات المحوريّة ثابتة تقريباً، وإنّما البرامج والمشاريع المقطعيّة هي التي تتغيّر شكلاً ومضموناً من جيل إلى آخر.

وقد أنتجّ كلّ خطّ من هذه الخطوط الفكريّة طيلة مسيرته اصطلاحات خاصّة به، وصاغ مقولات مميّزة له، جعلت التباين بينها يتعمّق بالتدريج، وسمحت بظهور تفريعات ثانويّة في كثير من الأحيان.

٢. من مشكلات فحص الميراث الثقافي

بناء على ما تقدّم، لن يكون من اليسير الإحاطة بجميع تلك التطوّرات الفكريّة تحت عنوان جامع مثل **الفكر الإسلامي الحديث**، فإنّ الاتّجاهات الثلاثة التي سار عليها الكُتّاب والمفكّرون منذ قرنين، لم تزل متباعدة ومتنافرة، إلى حدّ وصل ببعض أفرادها إلى إقصاء البعض الآخر وعدم التردّد في إخراجه من دائرة الشرعيّة.

وفي المقابل لا تتردّد أطراف أخرى في نعت البعض الآخر بالرجعيّة والجمود والتحجر.

فهل هذه التهم المتبادلة تعكس دائماً تناقضات واقعيّة، لا تقبل الحلّ؟

سوء تفاهم مزمن

قد يُقال: إنّه من أسهل التّهم وأكثرها رواجاً في الفضاء الثقافي الإسلامي عموماً، التفسيق والتكفير. وهي تُهم قديمة، وبعضها موروث ضمن تلك القنابل الساكنة التي تقدّمت الإشارة إليها.

ولكنّ هذه التّهم في عصرنا، كثيراً ما تنتجّ عن عدم اطّلاع البعض على الخلفيّة العلميّة للمصطلحات التي يستعملها البعض الآخر؛ وهذا ما يعاني منه ـ مثلاً ـ بعض المفكّرين الأكاديميّين ذوي التأليفات العلميّة الدقيقة والاصطلاحات الخاصّة التي يستعصي فهمها على غير المتخصّص.

وفي المقابل تعاني بعض الكتابات التجديديّة المدوّنة باصطلاحات العلوم الشرعية، التي نحتها علماء الأجيال السابقة، من عدم الفهم من قبل المفكّرين الأكاديميّين. فظلّ المجدّدون في المدارس الدينية مجهولي القدر؛ وكثيراً ما يصنَّفون خطأً ضمن دائرة الاتّباعيّين أو المحافظين. من هنا يتّضح أن هناك حالة من سوء التفاهم العميق، قد انضمت إلى ما يختزنه التراث من أزمات نائمة، لتزيد من تعقيد مشكلة الفحص الوحدوي للتراث.

ضرورة تقويم آليات إنتاج التراث

حتّى لو اقتصرنا على الجانب السياسي من هذا الفكر، لا بدّ من الإذعان إلى كون استعمال الفكر الإسلامي الحديث كعنوان جامع يبقى بعيد المنال. نحن مضطرّون إذاً: أن نتعامل مع موضوعنا بطريقة تجزيئيّة تحليليّة تتناول مختلف جوانب هذا التراث واحداً واحداً مبتدئين بالأهمّ والأشد تأثيراً في الواقع.

والحقيقة أنّ تقويم هذا التراث يتطلّب فحصاً لآليات إنتاج الميراث الكلامي خاصّة، والفكري عامّة، على ضوء التقابل بين ثنائيّتين:

الأولى: التقابل بين الطرح الإسلامي الوحدوي، الذي تجسد في حركة الإصلاح والنهضة الإسلاميّة التي قادها السيّد جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمّد عبده مفتي الديار المصريّة، والدعوات الطائفيّة بمختلف أنواعها.

الثانية: التقابل بين أُطروحة المجتمع الإسلامي المتوازن، والنظام السياسي الاستبدادي الذي نتج عن فشل نظام السقيفة، كما تقدّم.

٣. الميراث الوحدوي والسلفيّة المعاصرة

من أخطر ما ابتلي به الفكر الإسلامي الحديث، الانقطاع المفاجئ في جيل المؤسّسين الأوائل لحركة الإصلاح والنهضة. فبعد وفاة السيد جمال الدين الأفغاني سنة ١٨٩٦م، ثمّ وفاة رفيق دربه الشيخ محمّد عبده سنة١٩٠٥م، بعد أن عزم على تجديد المناهج التعليميّة في الأزهر، عاشت الأمّة الإسلاميّة مرحلة من الضياع تجسّدت في الإقبال على بعض الشعارات المستوردة دون قدرة على تمحيصها.

وقد تجسّد هذا التذبذب في أحداث الثورة الدستوريّة في إيران، واضطرار الشيخ النائيني إلى سحب كتابه الداعم لها: *تنبيه الأمّة*، من الأسواق...

وقبل ذلك بقرن ونصف، كانت الحركة السلفيّة الجديدة المتجسّدة في شخص الشيخ محمّد بن عبد الوهاب، ودعوته التكفيرية، قد اتّخذت شكلاً بالغ الجدّية أوصلها في بداية القرن العشرين إلى الهيمنة المطلقة على معظم أرجاء الجزيرة العربيّة. فقد وجدت هذه الدعوة نصيراً سياسياً قوياً متمثلا في إمارة آل سعود بالدرعية.

وقد أثمر هذا التحالف امتداد سلطان آل سعود إلى معظم مناطق الجزيرة العربية، وتفويضهم أمور الدين إلى ورثة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الملقبين بآل الشيخ. وقد اشتبكت المصالح بين العائلة المالكة السعودية ودعاة الوهابيّة ومشايخها، بحيث أصبح من الصعب على الدولة السعوديّة التخلّص من هذا الحلف الثقيل الذي ورّطها

في الكثير من المواقف المتطرّفة، وخاصّة في مواجهة أهمّ تيارين فكريّين كانا يتقاسمان الهيمنة الثقافيّة على الجزيرة العربيّة: **مذهب الشيعة الإماميّة في شرق الجزيرة، والطرق الصوفيّة في الحجاز.**

هكذا، بالاستفادة من بعض أجهزة الدولة السعوديّة وسفاراتها ذات النفوذ الكبير في معظم بلاد العرب والمسلمين، أصبحت للدعوة الوهابيّة مناطق نفوذ فكريّة في كل بلدان العالم الإسلامي.

وقد تميّز النصف الأوّل من القرن العشرين بغلبة حُسن الظنّ تجاه السلفيّة الوهابيّة لدى كثير من الفعاليات العلميّة والإصلاحيّة مثل: **محمّد رشيد رضا، في مصر، مقرّر أعمال شيخه وأستاذه محمّد عبده، وكلّاً من عبد الحميد بن باديس رئيس حركة العلماء في الجزائر، ومالك بن نبي، أبرز وجوه الإصلاح والتحرّر الوطني فيها.**

في ظلّ هذه الهيمنة الوهابيّة، أصبح صوت دعاة الوحدة الإسلاميّة من أمثال: **السيّد عبد الحسين شرف الدين، والشيخ سليم البشري، والإمام محمود شلتوت،** خافتاً لا يكاد يسمع. وانتهى الأمر إلى الانكفاء الطائفي بعد وفاة هذا الجيل وتحت وطأة اقتضاءات الحرب الباردة التي كانت تفرض مقاومة المدّ الإلحادي الشيوعي وتغييب سائر المسائل الفكريّة الأُخرى؛ إلى أن انتهت المواجهة بانهيار المعسكر الشيوعي، وتحوّل الإسلام برمته وبجميع طوائفه إلى هدف جديد للحملات الدعائيّة التشويهيّة من قبل الغرب الرأسمالي المهيمن، وحركة العولمة الثقافيّة الجديدة.

فما الذي خلّفته الدعوة السلفيّة الجديدة، على مستوى التحدّيات المعاصرة؟

ثانياً:

فكر الخوارج في ثوبه الجديد

البحث الخامس والأربعون

السلفيّة والتكفير

تقدّمت الإشارة إلى أنّ حملات المغول والصليبيّين وما تلاها من تطوّرات سياسيّة، قد كرّست هيمنة التصوّف والعرفان على الفكر الإسلامي، جنباً إلى جنب مع العقيدة الأشعريّة وعقائد المذاهب الشيعيّة الكبرى، بل كثيراً ما كانت تتجاوزهما في الحضور الشعبي.

ومن أهمّ السلوكيّات الاجتماعيّة ذات البعد العقائدي التي كرّستها بعض طرق الصوفيّة، مجموع المراسم التوسّلية التي يندرج الكثير منها تحت عنوان: **تعظيم شعائر الله**، وهو عنوان أجمعت المذاهب الكبرى على كونه من المستحبّات.

إلا أنّ البعض الآخر من هذه السلوكيّات، قد يندرج تحت عنوان البدع غير المحرّمة، وهي التي وقع الخلاف فيها بين علماء شتى المذاهب. فمنهم من تشدّد في شأنها واعتبرها محرّمة، وصنّف مرتكبها ضمن المبتدعة. وتطرّف البعض أكثر في ذلك فكفّر كلّ المبتدعة.

وإذا ما استثنيا هذه الأقليّة التي تحرّم كلّ بدعة وتكفّر مبتدعها، فلا بدّ من الالتفات إلى أنّه، رغم ذلك الخلاف، فقد كان يسودّ نوع من الإجماع المركب حول نفي الحرمة عن هذه السلوكيّات التوسليّة. فإلى حدّ القرن السابع، لم يشتهر عن أحد ممّن

يُعتدّ بقولهم من كبار الفقهاء تحريم زيارة القبور، أو الصدقة على أرواح الموتى، أو زيارة أضرحة الأولياء والصالحين والتوسل بهم إلى الله تعالى.

لكن تطرّف بعض الصوفيّة المنحرفة في بعض المسلكيّات، أوجد لوثاً خطيراً في أذهان العوام، ما لبث أن أدّى ببعض المحدّثين إلى الوقوع في الهلكة.

١. ابن تيميّة من معاداة التصوّف إلى الناصبيّة

سرعان ما انتقل اللوث المشار إليه، من العوام إلى السطحيّين من أصحاب القلم، وهم بعض المحدّثين الذين زعموا وراثة علم السلف. ومفاد هذا اللوث، التلازم بين جميع تلك المظاهر الانحرافيّة، والمسلكيّات التوسليّة العاديّة. وبعبارة مختصرة ساد جوّ من الاستقطاب في المجتمعات الإسلاميّة: فإمّا أن تكون مع التصوّف جملةً وبلا تفصيل، أو أن تكون ضدّه، لا تفرق بين متشرع عرفاني، وقائل بالتناسخ، أو مدّعٍ للربوبيّة.

وزاد في الطين بَلّة، أن ساد الاعتقاد بقرب المتصوّفة عموماً من التشيّع، فألهب هذا التصوّر حماسة المتعصّبين للميراث العثماني، ودفعهم إلى تطرّف في الاحتراز من أهل‌البيت عليهم السلام، ومجانبة الإنصاف تجاههم، بل وصل البعض إلى حدّ نصب العداء لهم، ممّا ألحقهم بفكر الخوارج الأوائل.

وقد استمرّ هذا الوضع الرديء حتّى القرن السابع الذي شهد ظهور شخصيّة علميّة ذات أطوار ومواقف حملت صاحبها إلى الشهرة السلبيّة بأتمّ معانيها، وهو تقي الدين بن تيميّة الحرّاني.

فقد اشتهرت شخصيّته بالتطرّف في معاداة تلك السلوكيّات، والتشنيع على أهلها وتكفيرهم. ووصل به الأمر إلى تحريم جميع أنواع التوسّل وزيارة القبور حتّى قبر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله.

وممّا زاد في قوّة تأثير هذه الشخصيّة سلاسة القلم والطابع الشعبي الجماهيري لما

يخطه. ثمّ جاء من بعده أبرز تلاميذه وهو ابن قيّم الجوزيّة، فهذّب مبانيه وأسبغ عليها مسحة استدلاليّة جعلها تأخذ طابعاً دراسيّاً مقبولاً عند الحنابلة بشكل خاصّ.

وكان هذا العمل كلّه يقع تحت عناوين متشابكة، مثل: **أهل الحديث، والحنابلة**.

وبعد قرون أطلق عليه أبرز ورثة هذا الفكر، وهو محمّد بن عبد الوهاب، اسم: **السلفيّة**.

والحقيقة أنّه من الإنصاف تبرأت ساحة الأجيال الأولى من أهل الحديث والحنابلة من فكر ابن تيميّة وتلميذه ابن قيّم الجوزيّة، ولا بدّ من الإفصاح عن هذا الاحتراز بإضافة قيد **التكفيريّة إلى السلفية**؛ إذ أنّ أهمّ ما يميز هذه الموجة السلفيّة الثانية هو طابعها التكفيري المتطرّف الذي يجعلها أقرب إلى الخوارج منها إلى أهل الحديث.

في هذا المبحث سوف نتعرّف على مؤسّس السلفيّة التكفيريّة **الأوّل**، وعلى محيي دعوته ومبلّغ مبانيه في القرن الثامن عشر الميلادي: **الشيخ محمّد بن عبد الوهاب الذي تنسب إليه الوهابيّة**.

٢. مؤسّس السلفيّة التكفيريّة وفكره

يعتبر **ابن تيميّة الحرّاني الدمشقي، الواضع الأوّل لأُسس السلفيّة التكفيريّة** المعاصرة، وإن كان **محمّد بن عبد الوهّاب** هو مؤسّسها الفعلي، كما سيأتي.

ويعتبر أحمد ابن تيمية الحرّاني وتلميذه ابن قيّم الجوزيّة، رمزان لموجة ثانية من تيّار أهل الحديث بينما قد يعتبر عبد السلام ابن تيميّة جدّه، آخر أعلام الموجة الأولى.

والذي يدعونا لتخصيص الموجة الثانية بالذات من أهل الحديث بالبحث هو امتداداتها المعاصرة التي تقدّم الكلام عن خطورتها. ودون الخوض في تفاصيل تخرج عن هذا المجال المحدود، نكتفي ببيان تلك الجوانب من فكر ابن تيميّة، التي تعتبر أصلاً لمعظم انحرافات السلفيّة التكفيريّة المعاصرة.

نشأة ابن تيميّة وخصوصيّات فكره

يتحصّل ممّا كتبه أصحاب التراجم[١] أنّ ابن تيميّة هو أحمد بن عبد الحليم الحرّاني الدمشقي ٦٦١ ـ ٧٢٨ هـ وُلد في مدينة حرّان،[٢] وكانت مدينة حرّان، قبل ذلك مهد الصابئة.

وقد عرف أهلها بانتمائهم العثماني المتعصّب، فكانوا من الذين رفضوا الإقلاع عن سب الإمام علي عليه السلام بعد الصلاة، رغم أوامر عمر بن عبد العزيز. وعندما هاجم التتار حرّان، فرّ سكانها فهاجرها ابن تيميّة مع عائلته إلى دمشق، وكان يوم ذاك في السابعة عشرة من عمره.

اتّجه إلى تحصيل العلم منذ صغره ودرس الفقه الحنبلي، وكان أبوه من شيوخ ذلك المذهب.

بعد اشتهاره بالقول بالتجسيم، ناظره علماء دمشق في عقائده حول الله سبحانه، وأُفحم وحُكم عليه بالسجن بسبب عقائده المنحرفة وتجسيمه سنة ٧٠٥ هـ، وأُطلق سراحه ٧٠٦ هـ ثمّ بقي طيلة حياته يعيش حالة من الكرّ والفرّ مع علماء عصره، خاصّة بعد فتواه الشهيرة بتحريم زيارة القبور، ولم يستثنِ من ذلك زيارة قبر النبيّ صلى الله عليه وآله.

فتارةً يسمح له بالتدريس والقضاء، وتارةً يمنع من ذلك ويدخل السجن إلى أن مات سجيناً بقلعة دمشق.[٣]

ومن الواضح أن النكبات الكبرى التي كانت تعاني منها الأمّة، لم تكن كافية لحمل ابن تيميّة على أيّ نوع من التوجّه الوحدوي، ولو كان من باب تعبئة طاقات الأمّة ضدّ أعدائها المشتركين، فكان هو أوّل أهل القلم في تاريخ الإسلام ممّن ساعدوا بكتاباتهم التفسيخيّة في تفتيت الأمّة وإضعافها أمام أعدائها في أحلك ظروف المواجهة.

---

١. لا نتوقّع من أيٍّ من أصحاب التراجم موقفاً محايداً من ابن تيمية؛ لذا فقد تضاربت الآراء حوله بين معتذر عنه ومهاجم لا يتردّد في تكفيره. وما نسوقه في الأسطر الآتيّة هو المقدار المتّفق عليه بين الخصوم والمؤيّدين على حدّ سواء.

٢. في جنوب شرق تركيا حاليا.

٣. *محاضرات في الفرق الإسلاميّة*: ١٠١ ـ ١٢٧.

تهميش الصراع الفكري عند ابن تيميّة

بدلاً من توجيه الاهتمام نحو عوامل الوحدة في الأمّة الإسلاميّة، ركّز ابن تيميّة عمله الفكري على تضخيم موارد الاختلاف التي تحوّلت منذ ذلك التاريخ إلى عوامل تفسيخ دائمة التأثير؛ فرقت بين الروافد الأربعة الأهمّ للفكر الإسلامي: **أهل الحديث، والشيعة بمختلف مذاهبها، وأهل القياس من الأشاعرة، وأتباع المذاهب الفقهيّة الأربعة الكبرى، والصوفيّة العرفانيّة بشتى طرقها.**

والمتأمّل في قائمة مؤلّفاته يمكنه أن يدرك حالة الهامشيّة وتجاهل متطلّبات مواجهة الأمّة لأعدائها الذي ميّز كتاباته. فكتب الزركلي عن تصانيفه:

> *في الدرر* أنّها ربّما تزيد على أربعة آلاف كرّاسة. وفي *فوات الوفيات* أنّها تبلغ ثلاث مائة مجلد، منها في **السياسة الإلهيّة والآيات النبويّة**، ويسمّى **السياسة الشرعيّة والفتاوى** خمس مجلدات، **والإيمان**، **والجمع بين النقل والعقل**... **ومنهاج السنّة**، **والفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان**، **والواسطة بين الحقّ والخلق**، **والصارم المسلول على شاتم الرسول**، **ومجموع رسائل**، فيه ٢٩ رسالة، **ونظريّة العقد**، كما سمّاه ناشره، واسمه في الأصل **قاعدة في العقود**، **وتلخيص كتاب الاستغاثة** يعرف بالردّ على البكري، وكتاب **الرد على الأخنائي** **ورفع الملام عن الأئمّة الأعلام** رسالة، **وشرح العقيدة الأصفهانيّة**... **والقواعد النورانيّة الفقهيّة** **ومجموعة الرسائل والمسائل** خمسة أجزاء. **والتوسل والوسيلة**، **ونقض المنطق**، **والفتاوى**، **والسياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعية**، ومجموعة أخرى اشتملت على أربع رسائل: الأولى: **رأس الحسين** حقّق فيها أنّ رأس الحسين حمل إلى المدينة ودفن في البقيع، والثانية: **الردّ على ابن عربي والصوفيّة**، والثالثة: **العقود المحرمة**، والرابعة: **قتال الكفّار**.[1]

وقد كان من أبرز المسائل التي طرحها ابن تيميّة في تلك الظروف الحرجة، وشدّدت

---

١. *الأعلام*: ١/١٤٤.

الخلاف بين المسلمين، وكما يظهر من رسائله،[١] هجومه الحادّ على التصوّف العرفاني، وتفريقه بين كفّار المماليك وكفّار المغول، فأوجب مقاتلة المغول بدعوى أنّهم يوالون التشيّع، ولم يوجب ذلك مع المماليك، رغم تكفيره لهم بدعوى أنّهم يوالون التسنّن!

ولقد لخص المحقّق المعاصر جعفر الهادي أهمّ ما شنع به ابن تيميّة، في هذه الموارد:

١. وصف الله سبحانه بصفات المخلوقين.

٢. تحريم شدّ الرحال إلى زيارة النبيّ صلى الله عليه وآله.

٣. تحريم التوسّل بالأولياء والصالحين.

٤. تحريم بناء القبور وتعميرها.

٥. التشكيك في فضائل الإمام علي عليه السلام وآله المطهّرين.

٦. تحريم الاستغاثة بالأولياء ودعوتهم.[٢]

وقد خالف ابن تيميّة بهذه العقائد ما أجمع عليه المسلمون من المذاهب المختلفة، وعارض بذلك، بصفة خاصّة، مؤسّس المذهب الحنبلي الذي يدّعي الانتساب إليه. فقد مرّ أن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله كان أوّل من صنف في فضائل الإمام علي عليه السلام.

لهذه الأسباب، وغيرها ممّا لا يتّسع المجال لذكره، ثار على ابن تيميّة علماء من جميع المذاهب، وفسقوه وكفروه وحكموا بحبسه ونفيه، أو رضوا بذلك على الأقلّ.

٣. ردّ فعل علماء الجمهور على فكر ابن تيميّة

عرض الأميني في كتاب *الغدير* تقريراً عن موقف أهمّ العلماء المعاصرين لابن تيميّة جاء فيه:

وقد أصدر الشاميّون فتيا، وكتب عليها البرهان ابن الفركاخ الفزاري نحو

---

١. راجع نقد محمّد عمارة لما جاء في قتال الكفّار ضمن كتابه: *الجهاد*.

٢. *محاضرات في الفرق الإسلامية*: ١٠٣.

أربعين سطراً بأشياء، إلى أن قال بتكفيره[أيّ: ابن تيميّة]، ووافقه على ذلك الشهاب بن جهبل، وكتب تحت خطّه كذلك المالكي.

ثمّ عرضت الفتيا لقاضي القضاة الشافعيّة بمصر البدر بن جماعة، فكتب على ظاهر الفتوى: الحمد لله، هذا المنقول باطنها جواب عن السؤال، عن قوله: إن زيارة الأنبياء والصالحين بدعة.

وما ذكره من نحو ذلك ومن أنّه لا يرخص بالسفر لزيارة الأنبياء باطل مردود عليه، وقد نقل جماعة من العلماء: أنّ زيارة النبيّ ﷺ فضيلة وسنّة مجمع عليها، وهذا المفتي المذكور ـ يعني: ابن تيميّة ـ ينبغي أن يزجر عن مثل هذه الفتاوى الباطلة عند الأئمّة والعلماء، ويمنع من الفتاوى الغريبة، ويحبس إذا لم يمتنع من ذلك، ويشهر أمره ليحتفظ الناس من الاقتداء به.

وكتبه محمّد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الشافعي. وكذلك يقول محمّد بن الجريري الأنصاري الحنفي: لكن يحبس الآن جزماً مطلقاً.

وكذلك يقول محمّد بن أبي بكر المالكي: ويبالغ في زجره حسبما تندفع تلك المفسدة وغيرها من المفاسد.

وكذلك يقول أحمد بن عمر المقدّسي الحنبلي.[1] وهؤلاء الأربعة هم قضاة المذاهب الأربعة بمصر أيّام تلك الفتنة في سنة ٧٢٦.

وكان من معاصريه من ينهاه عن غيه، كالذهبي فإنّه كتب إليه ينصحه، وإليك نصّ خطابه إيّاه:

الحمد لله على ذلتي، يا ربّ، ارحمني وأقلني عثرتي... وواأسفاه! على السنّة وأهلها، واشوقاه إلى إخوان مؤمنين يعاونونني على البكاء! واحزناه على فقد أناس كانوا مصابيح العلم وأهل التقوى وكنوز الخيرات...!

طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس، وتبّاً لمن شغله عيوب الناس عن عيبه، إلى كم ترى القذاة في عين أخيك وتنسى الجذع في عينيك؟

إلى كم تمدح نفسك وشقاشقك وعباراتك وتذم العلماء وتتبع عورات الناس؟

---

١. دفع *الشبه*: ٤٥ ـ ٤٧.

مع علمك بنهي الرسولﷺ يا رجل! بالله عليك كف عنّا، فإنّك محجاج عليم اللسان لا تقرّ ولا تنام، إيّاكم والغلوّطات في الدين، كره نبيكﷺ المسائل وعابها... وكثرة الكلام بغير زلل تقسي القلب إذا كان في الحلال والحرام، فكيف إذا كان في عبارات اليونسيّة والفلاسفة وتلك الكفريّات التي تُعمي القلوب، والله، قد صرنا ضحكة في الوجود، فإلى كم تنبش دقائق الكفريّات الفلسفيّة؟ لنردّ عليها بعقولنا، يا رجل! قد بلعت سموم الفلاسفة وتصنيفاتهم مرّات، وكثرة استعمال السموم يدمن عليه الجسم، وتكمن والله في البدن...

كان سيف الحجّاج ولسان ابن حزم شقيقين فآخيتهما، بالله، خلونا من ذكر بدعة الخميس، وأكل الحبوب، وجدّوا في ذكر بدع كنّا نعدّها من أساس الضلال، قد صارت هي محض السنّة وأساس التوحيد، ومن لم يعرفها فهو كافر أو حمار، ومن لم يكفر، فهو أكفر من فرعون وتعدّ النصارى مثلنا...

يا خيبة من اتّبعك! فإنّه معرض للزندقة والانحلال، لا سيّما إذا كان قليل العلم والدين باطولياً شهوانياً؛ لكنّه ينفعك ويجاهد عندك بيده ولسانه، وفي الباطن عدو لك بحاله وقلبه، فهل معظم أتباعك إلا قعيد مربوط خفيف العقل؟

أو عامي كذاب بليد الذهن؟

أو غريب واجم قوي المكر؟

أو ناشف صالح عديم الفهم؟

فإن لم تصدقني ففتشهم وزنهم بالعدل... إلى متى تمدح كلامك بكيفيّة لا تمدح والله، بها أحاديث الصحيحين، يا ليت أحاديث الصحيحين تسلم منك، بل في كلّ وقت تغير عليها بالتضعيف والإهدار، أو بالتأويل والإنكار، أمّا آن لك أن ترعوي؟! أمّا حان لك أن تتوب وتنيب؟!...

فما أظنّك تقبل على قولي ولا تصغي إلى وعظي، بل لك همة كبيرة في نقض هذه الورقة بمجلّدات، وتقطع لي أذناب الكلام، ولا تزال تنتصر حتّى أقول: البتّة سكت.

فإذا كان هذا حالك عندي، وأنا الشفوق المحبّ الواد، فكيف حالك عند أعدائك؟! وأعداؤك، والله، فيهم صلحاء وعقلاء وفضلاء، كما أنّ

أولياءك فيهم فجرة وكذبة، وجهلة وبطلة وعور وبقر، قد رضيت منك بأن تسبني علانية وتنتفع بمقالتي سرّاً... .[١]

هذا إذن رأي الحافظ الذهبي في ابن تيميّة وأتباعه، ويتلّخص في كلمتين، إنّه ضالّ مضّل وأتباعه مثله.

ولا يهمّنا إن كان الذهبي قد غير لهجته مع ابن تيميّة بعد وفاته، فلعلّه كان يأمل ارتفاع غائلة فكره بمرور الزمن، لما كان يراه من ميل المسلمين عنه.

والحقيقة أن هذا المذهب قد اندرس بعد وفاة وارثه ابن قيّم، لولا أن ظهر جيل ثالث من السلفيّة تأسّس على أعمدة التطرّف والشذوذ في فكر ابن تيميّة: معاداة أولياء الله وتكفير المسلمين وهدر دمائهم.

البحث السادس والأربعون

أصول الانحراف الوهابي

من الملفت للنظر أنّ أكابر علماء الجمهور الغيورين على السنّة النبويّة، كانوا في أشدّ الحرج من فكر ابن تيميّة وجرأته على مثل تلك الفتاوى، فالوزن الثقيل لكتاباته كان يجعلهم متردّدين في إقصاء فكره بعد موته.

ولكن قيض الله للمسلمين من يكشف الحقيقة الرهيبة لابن تيميّة، وهي سقوطه العلمي المتجسّد في هبوطه إلى مستوى التدليس والكذب على العلماء السابقين لدعم فتاويه الشاذة، هذا كلّه مضافاً إلى السقوط الأخلاقي الذي كشفته رسالة الحافظ الذهبي.

من الطبيعي إذاً، أن يكون مثل هذا العالم الضال مضّلاً لجميع من يتورّط في مسلكه. وقد التفت بعض الأكابر قبل قرنين من ظهور دعوة محمّد بن عبد الوهّاب إلى خطورة فكر ابن تيميّة وإمكانيّة تحوله إلى مهلكة لقسم من الأمّة.

---

١. *الغدير*: ٨٧/٥ ـ ٩١.

وللأسف لم تلبث هذه التخوّفات أن وجدت مطابقة مأساويّة مع واقع الأمّة منذ أكثر من قرنين ونصف.

١. ملامح السقوط العلمي عند مؤسّس السلفيّة التكفيريّة

لم تفلح كثرة مؤلّفات ابن تيميّة في تغطية سقوطه العلمي عن أعين المتتبّعين من العلماء، فها هو ابن حجر الهيثمي المكّي الشافعي ٩٧٤ه[١] كما يقرّره الشيخ يوسف بن إسماعيل النبهاني، ينبري لدفع غائلة هذا المدلّس.

يقول الشيخ النبهاني:

ومنهم الإمام شهاب الدين أحمد بن حجر الهيثمي المكّي الشافعي: وهو أشدّهم ردّاً على ابن تيميّة؛ محاماة عن الدين وشفقة على المسلمين من أن يسري إليهم شيء من غلطاته الفاحشة، ولا سيّما فيما يتعلّق بسيّد المرسلينﷺ.

ومن نظر بعين الإنصاف شهد لهذا الإمام ابن حجر بالولاية، وأنّه ربّما يكون قد أطلعه الله على ما سيحصل في المستقبل من الأضرار العظيمة التي ترتبت على أقوال ابن تيميّة من فرقته الوهابيّة التي هو أصل اعتقادها وأساس فسادها، ولا يخفى ما حصل منها من الأضرار العظيمة في حقّ المسلمين والإسلام، ولا سيّما في الحرمين الشريفين وجزيرة العرب، فمن المحتمل احتمالاً قريباً أن يكون الحقّ سبحانه وتعالى قد أطلع الإمام ابن حجر على ذلك على سبيل الكرامة وهو أهل لذلك؛ فإنّه (رضي الله عنه) كان من أكابر العلماء العاملين والأئمّة الهادين المهديين...

ولذلك كان (رضي الله عنه) أشدّ أئمّة المسلمين إنكاراً لبدع ابن تيميّة وردّاً عليه، بأشدّ العبارات شفقة على المسلمين ومحاماة عن هذا الدين المبين. وله في ذلك عبارات كثيرة في كتبه، ولا سيّما في الفتاوى الحيثيّة ولم أرَ حاجة إلى نقلها هنا فمن شاءها فليراجعها.

---

١. ولد في محلّة ابن الهيثم بمصر، فقيه شافعي درس في الأزهر، من مؤلّفاته: *الفتاوى الكبرى الفقهيّة*، *والزواجر عن اقتراف الكبائر*.

فقد ثبت وتحقق وظهر ظهور الشمس في رابعة النهار، أنّ علماء المذاهب الأربعة قد اتّفقوا على ردّ بدعة ابن تيميّة، ومنهم من طعنوا بصحّة نقله كما طعنوا بكمال عقله فضلاً عن شدّة تشنيعهم عليه في خطئه الفاحش في تلك المسائل التي شذّ بها في الدين وخالف بها إجماع المسلمين، ولا سيّما فيما يتعلّق بسيد المرسلين ﷺ وممّن طعن بصحّة نقله من الحنفيّة الشهاب الخفاجي في **شرح الشفاء**، كما تقدّم. ومن المالكيّة الإمام الزرقاني في **شرح المواهب**، كما تقدّم أيضاً. ومن الشافعيّة الإمام السبكي، كما هو مذكور في كتابه **شفاء السقام** فقد أوضح فيه مع توضيح خطأ ابن تيميّة في رأيه عدم صحّة نقله أحكاماً شرعيّة استدلّ بها على تقوية بدعته ونسبها إلى علماء من أئمّة المذاهب الأربعة لم يقولوا بها.

وذكر مثل ذلك من عدم صحّة نقله الإمام ابن حجر الهيثمي في ردوده عليه، ولا يخفى أن ذلك من أقوى العيوب في العالم، وأشنع الأخلاق التي تضعف الثقة به وتسقط اعتبار نقله عن غيره، وإن كان من أحفظ الحفاظ وأعلم العلماء، ويقوى عدم اعتبار نقل ابن تيميّة في بضع ما ينقله ما قاله في حقه الحافظ العراقي الكبير.[١]

ومن أهمّ ملامح الضعف العلمي عند ابن تيميّة نفيه وجود المتشابه في القرآن الكريم رغم تصريح القرآن نفسه به. وادّعاء أنّ كلّ القرآن محكم، والتشابه نسبيّ.[٢]

٢. المنهج المعرفي عند مؤسّس السلفيّة التكفيريّة

من الممكن القول أنّ إضفاء هالة من الإكبار والإجلال على ابن تيميّة من قبل مؤيّديه والمعتذرين عنه، يأتي في إطار محاولة إخراج الأمّة من تحت تأثير حالة التحوّل الوحدوي العامّ التي تبلورت ملامحها منذ تحول حجّة الإسلام الغزالي إلى التصوّف العرفاني.

وذهب بعض المحقّقين المعاصرين إلى قريب من هذا عندما أجرى مقارنة بين لقبي **حجّة الإسلام** الذي اتّفقت الأمّة على إسناده للغزالي و**شيخ الإسلام** الذي منحه

---

١. *شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق* ﷺ: ١٩٠ و١٩١.

٢. *التفسير الكبير*: ١/ ٢٥٢؛ وهذه العبارة مقتبسة من: *محاضرات في الفرق الإسلامية*: ١٢٢.

مؤيّدو ابن تيميّة لشيخهم. فكان تلقيبه بشيخ الإسلام في مقابل اللقب الذي استحقّه أبو حامد الغزالي. وهكذا أراد السلفيّون التكفيريّون جعل ابن تيميّة ناسخاً لعظمة من قبله ومبتدأً عصراً جديداً في المعرفة الإسلاميّة الشاملة، ولكن دراسة ما كتبه في كتبه في مجال الحديث والتفسير وأقوال المتكلّمين تكشف عن أنّه لم يكن إلا مدّعياً للعلم والمعرفة، وإن أحسن إخراج ادعائه في زمن شَحّ فيه العلماء المجتهدون.

بل قيل فيه أنّه كان إمّا جاهلاً بالكثير من الحقائق المسلّمة، وإمّا مكابراً معانداً غير موضوعي كما لم يكن مصلحاً ولا محسناً.[١]

الارتباك المناهجي في علم الحديث عند ابن تيميّة

من أخطر ما يمكن أن يوصف به محدّث، الاضطراب المناهجي، أيّ: عدم الوفاء لضوابط قارة ثابتة سواء في الدراية أو في الرجال.

وقد ذكر العلماء المتتبعون، مثل ابن حجر الهيثمي كثيراً من الشناعات التي لا يسعنا حتّى إدراجها ضمن الاضطراب المناهجي، بل هي التدليس بعينه، وقد مرّ تقرير النبهاني بذلك.

وقد جمع بعض المعاصرين عدّة موارد تبرز وقوع الخلط في كثير ممّا نقله ابن تيميّة من الأحاديث، سواء في سندها أو في نوعها قدسيّة أو نبويّة مثلاً.[٢]

وفي الحقيقة لا يمكن الالتزام، بأنّ كلّ هذه الموارد ناتجة عن ضعف في الضبط ووهن في الدرايّة، فابن تيميّة كان على الأقلّ بمستوى طالب علم عادي لا يجوز في حقّه اجتماع كلّ هذه السقطات، بل الراجح أنّ هذه الموارد تكشف عن مشكلة مناهجيّة عميقة كثيراً ما تنعت بالالتقاطيّة، وهي تعبير مهذّب عن خيانة الأمانة العلميّة والتوظيف السياسوي للبحث العلمي.

---

١. *محاضرات في الفرق الإسلامية*: ١١٨ و١١٩.

٢. المصدر: ١١٩ ـ ١٢١.

ويؤيّد هذا الاستنتاج تكاثر الموارد التي جمعها المتتبعون لفكر ابن تيميّة، والتي تكشف جميعها عن سقوطه العلمي وسلوكه المنحاز عن الحقيقة وأهلها. فلأجل إضفاء المشروعيّة على معتقداته المعاديّة للتوسّل والداعية إلى التشبيه والتجسيم الوثني، ربّما نفى ورود حديث في مصادر معروفة.

وربما ضعّف حديثاً، صحّحه وقوّاه كبار نقاد الحديث، كالحاكم، والذهبي.

وربّما نفى نقل أهل العلم لحديث معيّن.

تكريس الغوغائيّة الكلاميّة

إنّ جميع ما تقدّم من العيوب المناهجيّة، قد لا يكونوا في درجة خطورة ما ابتلى به ابن تيميّة المتكلّم. فقد جمع هذا الرجل جميع خصال الغوغاء، مثل الميل إلى السُباب وغياب الإنصاف مع جميع عيوب الكلام الإخباري الذي تقدّم الحديث عنه.

فهو كثيراً ما ينهجّ نهج التهويل والتهجم ويسلك سبيل الخلط والمغالطة بدلاً من مقارعة الحجّة بالحجّة، ورد البرهان بالبرهان شأن المتكلّم المنصف، والعالم الموضوعي، بل يذهب أحياناً إلى أبعد من ذلك فيسبّ ويشتم على عادة الغوغاء وعلى طريقة السوقة.

ونرى ذلك جليّاً في كتابه *منهاج السنّة* في الردّ على كتاب *منهاج الكرامة* في إثبات الإمامة للعلاّمة الحلّي، حيث يدفعه التعصب والحقد إلى ردّ الأحاديث حتّى الجيد منها، بل تدفعه المبالغة في توهين ما كتبه العلاّمة الحلّي إلى درجة التنقيص من شأن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

هذا عدا تسميّته العلاّمة الحلّي، المعروف بابن المطهر بابن المنجّس. وهو الذي مدحه حتّى كبار علماء السنّة مثل معاصره: الصفدي في *الوافي بالوفيات*، والذهبي في *ذيول العبر*، وابن حجر في *لسان الميزان*، والقاضي البيضاوي، صاحب *التفسير* ـ كما في *أعيان الشيعة* ـ.[1]

---

١. *أعيان الشيعة*، ترجمة العلّامة الحلّي رحمه الله.

فقد وصفه هؤلاء الأعلام من أهل السنّة بالإمامة والعلم والاشتهار وحسن الخلق.

وقد أدّى أسلوب ابن تيميّة الغوغائي في كتابه *منهاج السّنة* إلى نقد رجال معروفين من علماء الجمهور، لذلك الأسلوب وتقبيحه. نظماً ونثراً.[١]

وقد مرّ التشنيع على ابن تيميّة في مسلكه الغوغائي هذا، على لسان الحافظ الذهبي.

٣. ابن عبد الوهّاب وإحياء السلفيّة التكفيريّة

ولد محمّد بن عبد الوهاب النجدي التميمي ١١١١هـ وتوفّي في ١٢٠٧هـ ونشأ وترعرع في بلده العيُينة، درس المذهب الحنبلي على يد علمائه.

وجاء في *خلاصة الكلام في أمراء البلد الحرام* للشيخ أحمد بن زيني دحلان:

... أخذ في أوّل أمره عن كثير من علماء مكّة والمدينة، وكانوا يتفرّسون فيه الضلال والإضلال، وكان والده عبد الوهّاب من العلماء الصالحين، وكان يتفرّس فيه ذلك ويذّمه كثيراً ويحذر الناس منه، وكذا أخوه سليمان بن عبد الوهّاب أنكر عليه ما أحدثه، وألّف كتاباً في الردّ عليه.

وكان في أوّل أمره مولعاً بمطالعة أخبار مدّعي النبوّة كمسيلمة، وسجاح، والأسود العنسي، وطليحة الأسدي، وأمثالهم.

وخلف محمّد بن عبد الوهّاب بعده أربعة أولاد وهم، **عبد الله**، **وحسن**، **وحسين**، **وعلي**، فقام بالدعوة عبد الله أكبرهم، ولمّا مات خلف سليمان،وعبد الرحمن، وكان سليمان متعصباً تعصباً شديداً في أمرهم فقتله إبراهيم باشا[٢] سنة ١٢٣٣هـ، وقبض على عبد الرحمن وأرسله إلى مصر فمات بها، وخلّف حسن عبد الرحمن وولي قضاء مكّة أيّام استيلاء الوهابيّين عليها، وعمّر عبد الرحمن حتّى قارب المائة، وخلّف عبد اللطيف، وخلّف كلّ من حسين وعلي أولاداً كثيرة، ولم يزل نسلهم باقياً بالدرعيّة إلى الآن يسمونهم أولاد الشيخ.[٣]

---

١. *الوافي بالوفيات*، *طبقات الشافعيّة الكبرى*، *ولسان الميزان*.

٢. هو ابن محمد علي باشا، الذي قضى على الموجة الأوّلى من اتّساع الدولة السعوديّة والدعوة الوهابيّة.

٣. *خلاصة الكلام*: ١٢؛ عن: *كشف الارتياب في أتباع محمد بن عبد الوهّاب*.

تحصيل ابن عبد الوهّاب وبداية دعوته

يتحصّل ممّا كتب في سيرة ابن عبد الوهّاب أن إنكار والده وأخيه عليه تطرّفه قد ضيق عليه الخناق، فخرج يطوف البلاد ويتعرّف على المذاهب والطوائف وجال في العراق وإيران، وقيل: أفغانستان.

وخلال ذلك تعرّف على الفلسفة والتصوّف دون أن يقدر على دراستهما كما ينبغي، والأثر يدلّ على المؤثر، فازدادت شخصيّته العلميّة اهتزازاً، لكنّها بقيّة خالصة الولاء لابن تيميّة.

ثمّ عاد إلى بلده وبعد اعتزال واعتكاف في بيته، خرج وأعلن عن دعوته السلفيّة، وانتسابه الفكري إلى ابن تيميّة وادعائه تجديد الدين وإحياء السنّة، ومحاربة البدعة.

ولمّا مات والده تجرأ عليه أهل حريملة التي كان يقيم فيها، وقصدوا قتله بسبب عقائده فهرب إلى العيينة مسقط رأسه، وتحالف مع أميرها حيناً من الدهر، وتمكّن بذلك من فرض دعوته هنالك.

وكانت ثمرة هذا التحالف هدم ضريح زيد بن الخطّاب،[1] ممّا أثار عليه الكثير من المسلمين.

ثمّ ما لبث أن تعاهد مع محمّد بن سعود أمير الدرعيّة، على التناصر لنشر دعوته في مقابل مساعدة الأمير على بسط نفوذه على الجزيرة العربيّة. ومنذ ذلك التاريخ تورطّت العائلة السعوديّة في تحمل تبعات تطرّف الدعوة الوهابيّة.

---

١. زيد بن الخطّاب بن نفيل بن عبد العزّى القرشي العدوي، أبو عبد الرحمن، صحابي من شجعان العرب في الجاهليّة والإسلام. وهو أخو عمر بن الخطّاب، وكان أسن من عمر، وأسلم قبله. شهد المشاهد، ثمّ كانت راية المسلمين في يده، يوم اليمامة، فثبت إلى أن قتل. وحزن عليه عمر حزناً شديداً. قال الزركلي، وهو وهابي الميول: كان الجهلة في نجد، قبيل قيام محمّد بن عبد الوهاب يغالون في تعظيم قبره باليمامة، ويزعمون أنّه يقضي لهم حاجاتهم؛ *الأعلام*: ٥٨/٣.

الدعوة الوهابيّة في طورها الدموي

لقد حثّ الشيخ ابن عبد الوهّاب أتباعه ومعتنقي أفكاره على نصرة وتأييد الأمير السعودي، بعد أن أغراه بتوسيع نفوذه، وكان أوّل عمل في هذا السبيل اغتيال أمير العيينة بتحريك من الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب، بعد أن أفتى بكفره وشركه، ثمّ قام الوهابيّون بهجوم قوي على العيينة ـ لما انتفض أهلها ـ وقتلوا المسلمين وأحرقوا ونهبوا وهدموا الديار، وانتهكوا الحرمات، كلّ ذلك بفتوى ابن عبد الوهّاب.[1]

وكان هذا أوّل ظهور دموي للوهابيّين الذين أعلنوا حركتهم تحت شعار التوحيد ومحاربة الشرك والبدعة، فاستحلّوا دماء المسلمين من الصوفيّة والشيعة دون تمييز بين طوائفهم واتّجاهاتهم، بل عمّموا التكفير على جميع من خالفهم من المسلمين. فتحقّقت صورة جديدة لأشدّ فرق الخوارج دمويّة كالأزارقة.

وبعد فترة من الاضطراب في شرقي الجزيرة، هاجم الوهابيّون مدينة كربلاء، حيث ضريح الإمام الحسين عليه السلام، سنة ١٢١٦هـ، فقتلوا ودمّروا ونهبوا، وسلبوا وتجاسروا على مرقد الإمام الحسين عليه السلام يوم الغدير، وكان عدد الضحايا أكثر من ثلاثة آلاف.

ثمّ احتلوا الطائف، واستولوا على مكّة المكرّمة، وكان الأوّل في عام ١٢١٧هـ والثاني في عام ١٢١٨هـ وقتلوا في طريقهم جميع من خالفهم ودمّروا، ونهبوا، وسلبوا.

ثمّ هاجم الوهابيّون كربلاء مرّة ثانية وغزوا الشام، لكن إبراهيم باشا بن محمّد علي باشا والي مصر من قبل العثمانيّين تدارك الموقف ووجّه إليهم حملة قضت عليهم فلم يظهر لهم شأن إلى زمن الحرب الكبرى الأوّلى، وعقد التحالفات الدوليّة الجديدة التي مكّنت الوهابيّين من بسط نفوذهم على كلّ الجزيرة العربيّة.

وأخيراً استولى الوهابيّون على مكّة والمدينة عام ١٣٤٣هـ.

---

١. *كشف الارتياب*.

وبعد السيطرة على المدينة المنوّرة، قام الوهابيّون بهدم قبور الأئمّة ـ أئمّة أهل البيت عليهم السلام الأربعة: **الحسن السبط، وعلي بن الحسين زين العابدين، ومحمّد بن علي الباقر، وجعفر بن محمّد الصادق** عليهم السلام ـ وجميع قبور وأضرحة البقيع.

ولقد كانت الوهابيّة تعادي المذاهب الإسلاميّة جميعاً؛ ولكنّها ركزت في عدائها خاصة على الشيعة والصوفيّة، حتى الآونة الأخيرة، حيث بدأوا بالهجوم على الأشاعرة.

وبعد الغزو الأمريكي للعراق **٢٠٠٣**م اتّخذت الدعوة الوهابيّة شكلاً بالغ التطرّف والدمويّة، وفي إطار فتنة طائفيّة مفتعلة. فأودا الإرهابيّون الوهابيّون بآلاف الضحايا من عامّة المسلمين...

وقد صدرت ردود كثيرة على أفكار محمّد بن عبد الوهّاب قديماً وحديثاً ومن الشيعة وأهمّها: *كشف الارتياب*، للعلاّمة المحقّق السيّد محسن الأمين العاملي.[1]

ميراث التطرّف

لقد ورثت الوهابيّة إرثاً ثقيلاً من الفتوى المتطرّفة، فلم يكتفِ ابن تيميّة بتكفير زوّار القبور والمتوسّلين بالأولياء، بل اعتبر من يشدّ الرحال إلى مسجد النبيّ صلى الله عليه وآله مشركاً؛ بل ذهب أبعد من ذلك، فكفّر من يصلّي في بيته ولا يشارك في الجماعة لشغل أو عذر، وهو جار المسجد، بل وذهب إلى وجوب قتله.

ولهذا اضطرّ ملكان من ملوك آل سعود وهما: محمّد بن سعود، وتركي إلى تعيين إمامي جماعة لكلّ مسجد، حتّى يصلّي أحدهما بالناس في أوّل الوقت، والثاني بالذين تأخّروا عن أوّل الوقت لشغل حتّى يصلّي الجميع مع الجماعة حتماً.

كما حكم ابن تيميّة بكفر من أخّر صلاة الظهر إلى المغرب، والمغرب إلى منتصف الليل، وحكم بكفر من لم يقل بكفر هذين!!

---

١. المصدر؛ و راجع: *محاضرات في الفرق الإسلاميّة*.

ومن المعلوم أنّ أحداً من الفقهاء لم يذهب إلى هذه الأحكام، ولم يكفّر أحداً لهذه الأمور. ويعرب هذا الموقف من ابن تيميّة عن تساهله في تكفير المسلم الممنوع شرعاً.[1]

البحث السابع والأربعون

الوهابيّة والجماعات المقاتلة والتكفير

تقدّمت الإشارة في البحث السابق، إلى أنّه من الجدير نسبة السلفيّة التكفيريّة، قديمها وحديثها إلى الخوارج، وليس إلى أهل الحديث.

والتحقيق في وجه الشبه بين ظاهرة الخوارج والوهابيّة مهم للغاية في أيّامنا، بعد استفحال أمر الجماعات المحاربة المنتسبة إلى الوهابيّة أو المحسوبة عليها.

ولعلّ أفضل مقارنة بين ظاهرتي الخوارج والوهابيّة هي تلك التي حرّرها المحقق المرحوم السيد محسن الأمين في كتابه الفريد: *كشف الارتياب*.

١. الوهابيّة والخوارج في ميزان المحقق الأمين

يقول المحقّق السيد محسن الأمين:

أوّلاً: كما أن الخوارج شعارهم لا حكم إلا لله...، كذلك الوهابيّون شعارهم: لا دعاء إلا لله، لا شفاعة إلا لله، لا توسّل إلا بالله، لا استغاثة إلا بالله، ونحو ذلك.

كلمات حقّ يُراد بها باطل: كلمات حقّ؛ لأن المدعو والمتوسّل به حقيقة لدفع الضرّ وجلب النفع والمغيث الحقيقي ومالك أمر الشفاعة هو الله.

يراد بها باطل وهو منع تعظيم من عظّمه الله بدعائه والتوسّل به ليشفع عند الله تعالى ويدعوه لنا، وعدم جواز التشفع والاستغاثة والتوسّل بمن جعله الله شافعاً مغيثاً وجعل له الوسيلة كما يُبيّن في محلّه...

---

١. *محاضرات في الفرق الإسلامية*: ١٢٧؛ أمّا التفاصيل فيمكن مراجعتها في: *كشف الارتياب*.

ثانياً: كما أنّ الخوارج متصلّبون في الدين مواظبون على الصلوات وتلاوة القرآن والعبادة حتّى أسودت جباههم من طول السجود... كذلك الوهابيّون متصلّبون في الدين يؤدّون الصلاة لأوقاتها ويواظبون على العبادة ويطلبون الحقّ وإن أخطأوه، ويتورّعون عن المحرّمات حتّى بلغ من تورعهم أنّهم توقّفوا في استعمال (التلغراف...)!

ثالثا: كما أنّ الخوارج كفّروا مَن عداهم من المسلمين، وقالوا: إنّ مرتكب الكبيرة كافر مخلّد في النار واستحلّوا دماءهم وأموالهم وسبي ذراريهم، وقالوا: إنّ دار الإسلام تصير بظهور الكبائر فيها دار كفر... كذلك الوهابيّون حكموا بشرك من خالف معتقدهم من المسلمين واستحلّوا ماله ودمه وبعضهم استحلّ سبي الذريّة...

ولم يخاطبوه إلّا بقولهم: يا مشرك، وجعلوا دار الإسلام دار حرب ودارهم دار إيمان تجب الهجرة إليها، وحكموا بقتال تارك الفرض وإن لم يكن مستحلاً كما في الرسالة الثانية من **رسائل الهدية السنيّة**، ونقلوه فيها أيضاً عن ابن تيميّة.

قال سليمان بن عبد الوهّاب على ما حكي عنه في رسالته في الردّ على أخيه محمّد بن عبد الوهّاب صاحب الدعوة الوهابيّة، قال ابن القيّم: **الخوارج** لهم خصلتان مشهورتان فارقوا بهما جماعة المسلمين وأئمّتهم، **إحداهما**: خروجهم عن السنّة وجعلهم ما ليس بسنّة سنّة. **والثانية**: أنّهم يكفّرون بالذنوب والسيّئات ويترتّب على ذلك استحلال دماء المسلمين وأموالهم وأنّ دار الإسلام دار حرب ودارهم هي دار الإيمان، فينبغي للمسلم أن يحذر من هذين الأصلين الخبيثين، وما يتولّد عنهما من بغض المسلمين، وذمهم ولعنهم واستحلال دمائهم وأموالهم، وعامة البدع إنّما تنشأ من هذين الأصلين...

وهذا الذي ذكره بعينه موجود في الوهابيّة.

رابعاً: كما أنّ الخوارج استندوا في شبهتهم هذه إلى ظواهر بعض الآيات والأدلّة التي زعموها دالة على أنّ كلّ كبيرة كفر، كذلك الوهابيّون استندوا في هذه الشبهة إلى ظواهر بعض الآيات والأدلّة التي توهّموها دالة على أنّ الاستغاثة والاستعانة بغير الله شرك، وعلى غير ذلك من معتقداتهم، كما يظهر من استشهاداتهم بالآيات التي لا دلالة فيها على معتقداتهم عند نقلنا لها...

خامساً: كما أنّ الخوارج استحلّوا قتال ملوك الإسلام والخروج عليهم؛ لأنّهم باعتقادهم أئمّة ضلال كذلك الوهابيّون استحلّوا قتال ملوك الإسلام وأمرائه؛ لأنّهم باعتقادهم أئمّة ضلال ناصرون للشرك والبدع.

سادساً: كما أنّ الخوارج لا يبالون بالموت ويقدّمون على الحرب؛ لأنّهم رائحون بزعمهم إلى الجنّة... كذلك الوهابيّون يظهرون بسالة وإقداماً ولا يبالون بالموت ...

سابعاً: كما أنّ الخوارج على جانب من الجمود والغباوة، فبينما هم يتورّعون عن أكل تمرة ملقاة في الطريق، ويرون قتل الخنزير الشارد في البرّ فساداً في الأرض، تراهم يرون قتل الصحابي الصائم وفي عنقه القرآن طاعة لله تعالى... كذلك الوهابيّون على جانب من الجمود. فبينا هم يحرّمون الترحيم والتذكير؛ لأنّه بزعمهم بدعة وأمثال ذلك، ويتوقفون في (التلغراف) لعدم وقوفهم على نصّ فيه، ويحرّمون التدخين ويعاقبون عليه، تراهم يكفّرون المسلمين ويشركونهم ويستحلّون أموالهم ودماءهم، ويقاتلونهم بالبنادق والمدافع لطلبهم الشفاعة...

ثامناً: كما أنّ الخوارج قال بمقالتهم جماعة ممّن ينسب إلى العلم لظهورهم بمظهر مقاومة أئمّة الضلال ورفع الظلم الذي لا شكّ أنّه كان موجوداً في الجملة، وأنّه لا حكم إلا لله... كذلك الوهابيّون قال بمقالتهم جماعة ممّن ينسب إلى العلم لظهورهم بمظهر رفع البدع التي لا شكّ في وجودها في الجملة، وأنّه لا عبادة ولا شفاعة إلا لله ...

تاسعاً: كما أنّ الخوارج عمدوا إلى الآيات الواردة في المشركين فجعلوها في المسلمين والمؤمنين، كذلك الوهابيّون جعلوا الآيات النازلة في المشركين منطبقة على المسلمين...

عاشراً: كما أنّ الخوارج سيماهم التحليق أو التسبيد، كذلك الوهابيّون سيماهم التحليق، وعن *النهاية في حديث الخوارج*: التسبيد فيهم فاش: هو الحلق واستئصال الشعر.

حادي عشر: كما أنّ الخوارج يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان... كذلك الوهابيّون يقتلون أهل الإسلام وحدهم، ولم ينقل عنهم أنّهم حاربوا أحداً سوى المسلمين.

ثاني عشر: كما أنّ الخوارج كلّما قطع منهم قرن، ظهر قرن آخر، كذلك الوهابيّون كلّما قطع منهم قرن نجم قرن، فقد حاربهم محمّد علي باشا واستأصل شأفتهم، ووصل ولده إبراهيم باشا إلى قاعدة بلادهم الدرعيّة وأخربها، ثمّ نجم قرنهم بعد ذلك وقطع...[1]

٢. الوهابيّة والجماعات المحاربة

لعلّه من أكثر المقولات التبسيطية شيوعيّاً في أيّامنا، الاعتقاد بأنّ الجماعات الإسلاميّة المقاتلة تعود إلى الوهابيّة، أو أنّها فروع محاربة منها. فالحقيقة أشدّ تعقيداً من ذلك، فبعض هذه الجماعات لا تمّت إلى السلفيّة بصلة، والبعض الآخر لا يأخذ من السلفيّة إلى بعدها التكفيري.

من هنا وجب التمييز بين هذه المسمّيات.

وفي هذه الإشارات نكتفي بالخطوط العريضة لما به التمايز بين مختلف الجماعات المحاربة، مبتدئين بنقطة انطلاق هذه الجماعات وهو الفكر القطبي المتأخر.

من اعتذاريّة حسن البنّا إلى التكفيريّة القطبيّة

من أهمّ الجماعات الإسلامية التي برزت في القرن العشرين، جماعة الإخوان المسلمين الذي أسّسها الشيخ حسن البنّا، باستيحاء واضح من الصوفيّة، وبنظرة إصلاحية غير بعيدة عن فكر روّاد النهضة الإسلامية. وقد كان منهجه الاعتدال واجتناب التكفير، وسار على ذلك معظم من جاء بعده في قيادة هذه الجماعة. إلا أنّ الاضطهاد الذي تعرّضت إليه هذه الجماعة، خاصة في ستينات القرن الماضي، قد دفع بها إلى أحضان السلفيّة الوهابيّة بالتدريج. فاعتنق بعض قادتها العقيدة الوهابيّة، وهم في غياهب السجون أو في المنفى.

---

١. *كشف الارتياب*: ١١٢ ـ ١١٧.

فنشأ من ذلك تيار تكفيري جمع بين نظريّة التنظيم الإخواني والسلفيّة التكفيريّة.

وبعد إعدام سيّد قطب ١٩٦٦م، قام بعض أنصاره بتأويل وتفسير آخر كتبه وخاصّة *معالم في الطريق*، بشكل جعلوا منه مرجعاً تكفيريّاً من الدرجة الأولى.

وقد سمّي هذا التيار بادئ الأمر بالقطبيّين، تمييزاً لهم عن بقيّة الإخوان المسلمين.

من القطبيّين إلى الجماعات المحاربة

من هذا التيار نشأت حركة تكفيريّة تتبنى مفهوم الهجرة المعنويّة، وقد سمّت نفسها حركة **التفكير في الهجرة**.[١] وبعد تفكيك هذه الجماعة، تكاثرت التنظيمات المشابهة التي اعتنقت مبدأ تكفير المجتمع، والدعوة إلى محاربة رموز الفساد فيه، بالاغتيال ونحوه.

وهذه الجماعات هي التي ظهرت في أفغانستان في ظلّ التعبئة والجهاد ضدّ الغزو السوفيتي، ثمّ في الجزائر، وأخيراً في العراق والشرق عموماً تحت عناوين ورايات سياسيّة متنوعة.

وتتلقّى هذه الجماعات الدعم المباشر من الوهابيّة رغم ما تسببه من إحراج كبير للدولة الحاميّة لها.

وسبب هذا الدعم هو حرص الوهابيّة على توظيف هذه الجماعات في الصراع ضدّ أعدائها العقائديّين للوهابيّة، مثل الشيعة والصوفيّة.

٣. الاستعمار واختراق الجماعات التكفيريّة

تحصّل ممّا تقدّم، أنّ ظاهرة المقاومة الصوفيّة للغزو الأجنبي، قد أقضّت مضاجع المستعمر بعد أن ظنّ أنّه من السهل بسط نفوذه على العالم الإسلامي برمّته، لذا فقد كان من الطبيعي أن يفكّر منظرو الاستعمار في الاستفادة من كلّ ظاهرة ثقافيّة معادية

---

١. أطلق عليها رجال الأمن المصريين اسم حركة التكفير والهجرة، بعد قيامها باغتيال الشيخ الذهبي، وزير الأوقاف المصري.

للتصوّف ولأهله، علاوة على المحاربة المباشرة للطرق الصوفيّة بالأساليب التي مرّ ذكرها في الفصل السابق.

علاوةً على هذا، فقد كان نجاح الثورة الإسلاميّة في إيران، ودخول الشيعة الإماميّة إلى معترك الصراع الدولي، وتزعمهم حركة المقاومة الشاملة ضدّ الاستعمار الجديد بجميع أشكاله الاقتصادي والسياسي والثقافي، حافزاً إضافياً لمنظري حركة العولمة الجديدة لتوجيه كلّ الطاقات نحو دعم خصوم الشيعة التاريخيّين، أيّ السلفيّة التكفيريّة، وتحويلهم إلى أعداء تكفيريّين محاربين.

من هنا كان استخدام ظاهرة الخوارج الجدد بأشمل معانيها، التي تضمّ الوهابيّة والجماعات التكفيريّة الأُخرى، من أهمّ الأساليب التي نجحت أيادي الاستعمار في توظيفها دون أيّة مجازفة سياسيّة ولا مخاطرة استثمارية ماليّة.

أمّا عن غياب المجازفة السياسيّة في هذا التوظيف، فمردّه بُعد هذه الجماعات عن كلّ شبهة، وسلامة أعضائها وقادتها عموماً من السوابق السياسية السيئة.[1]

وأمّا غياب المخاطرة الماليّة، فسببه تأسيس دول قويّة وثريّة تكفّلت بحماية الدعوة الوهابيّة وتمويل أجهزة دعايتها ومدارسها وبعض المؤسّسات الخيريّة التي تدعم نشاطها.

وكثيراً ما كانت هذه الأجهزة والمؤسّسات تتجاوز الحدود الطبيعيّة لعملها، وتنفق بسخاء على بعض الجماعات التكفيريّة الأُخرى حتّى وإن لم يكن ذلك برضا الدولة الحامية بالضرورة.

---

١. عدا ما ينسبه إليه أعداؤهم من علاقات مشبوهة مع بعض عملاء الاستخبارات البريطانيّة. وهذا أمر يصعب إثباته علمياً، حتّى ولو ادّعي وجوده ضمن مذكّرات بعض العملاء. مثل مذكرات مستر همفر، وغيرها ممّا لا يمكن اعتباره سنداً علميّاً. وقد يكون تسريب مثل هذه (الاعترافات) أو (المذكرات)، من باب الدسّ والوقيعة التي تدخل ضمن الشحن الطائفي، فلهذه المذكرات وأمثالها، نظائرها لدى الطرف المقابل، وهي تمسّ شخصيّات مرموقة جداً لدى شتى الطوائف الإسلاميّة.

وهكذا تشكّلت مختلف الجماعات دون الحاجة إلى تمويل استخباراتي أجنبي قد يعتبر مجازفة غير محسوبة.

والحقيقة أنّ هذا البعد قد أمّن الاستقلاليّة النسبية لمعظم هذه الجماعات، ممّا جعل تحرّكاتها غير قابلة للضبط أحياناً. وهذا ما حدا بمعظم الأجهزة الاستخباراتيّة الغربيّة إلى التدخل المباشر لتوجيه عمل أهمّ هذه الجماعات عن طريق الاختراق الأمني[1] بجميع أشكاله. وقد شكّلت الساحة الأفغانيّة في ثمانينات القرن الماضي، ثمّ الساحة الجزائريّة في تسعيناته، وأخيراً الساحة العراقيّة في السنوات الأخيرة، أهمّ مظاهر نجاح هذه الاختراقات.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين
تمّت مراجعته الأخيرة بحمد الله في٢٢ربيع الثاني١٤٣٠هـ
شكيب بن بديرة الطبلبي

---

١. اتّخذ الاختراق شكلين رئيسيين:
أولهما: كسب بعض الزعامات وتجنيدها بعد تضخيم حجمها المالي، بحيث تستطيع السيطرة على الجماعة وتوجيهها.
ثانيهما: تسريب بعض أهل الخبرة الميدانيّة من العملاء المتمرسين بالعمل العسكري والأمني وتهيئتهم التغلغل في تنظيمات تلك الجماعات، وتحمل أدقّ المسؤوليات فيها وأخطرها.

أسئلة عامّة للمراجعة

١. ما هو الفرق بين التصوّف الشعبي والعرفان النظري؟

٢. حلّل ظروف انتقال التصوّف من الفردانيّة التربويّة إلى الحالة الجهاديّة.

٣. حلّل الفوارق بين علاقة الأستاذ بتلميذه و علاقة الشيخ بمريده. و بيّن اللوازم التعبويّة لهذه الفوارق.

٤. هل كان ابن تيميّة سلفيّاً حقّاً؟ لماذا؟

٥. ما هي أسباب ضعف السلفيّة طيلة القرون الوسطى الإسلاميّة؟

٦. هل يمكن اعتبار الحركة الوهابيّة حركة إصلاح ديني؟ لماذا؟

٧. كتب أحمد أمين عن الوهابيّة ومؤسّسها، ضمن كتابه **زعماء** *الإصلاح في العصر الحديث*، ما هي خلفية هذا العمل؟

٨ هل كان بإمكان حركة الإخوان المسلمين أن تنجوا من أحابيل السلفيّة التكفيريّة؟ لماذا؟

٩. قارن بين ظاهرتي الاختراق الاستعماري للظاهرتين الصوفيّة والسلفيّة.

١٠. حلّل وناقش: إنّ النجاح في مقاومة حركة العولمة الاستعماريّة المعاصرة، مرتهن بتحقق عدّة شروط أوّلها: إسكات أبواق التفسيخ وإحياء الدعوة الوحدويّة الإسلامي.

المصادر

القرآن الكريم.

١. الآبي الأزهري، صالح عبد السميع: *الثمر الداني*، نشر المنار، تونس.

٢. آل كاشف الغطاء، محمّد حسين: *أصل الشيعة وأصولها*، مؤسسة الإمام علي عليه السلام، ط٢، ١٤١٥هـ

٣. الأصفهاني، عليّ الفاني: *آراء حول القرآن*، المطبعة العلميّة ـ قم، بدون تاريخ.

٤. الأصفهاني، الحسين بن محمّد بن المفضل: *مفردات القرآن الكريم*، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٦م.

٥. الأمين، محسن: *أعيان الشيعة*، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

٦. الأمين، محسن: *كشف الارتياب في أتباع محمّد بن عبد الوهّاب*، الطبعة الثانية ١٩٥٢م، مكتبة الحرمين ـ قم، ١٣٨٢هـ.

٧. الأميني، عبد الحسين: *الغدير*، ١١ ج، الطبعة الثانية، دارالكتاب العربي، بيروت، ١٣٨٧هـ.

٨. الأنصاري الهروي، عبد الله: *منازل السائرين*، نشر بيدار، قم ١٤١٤هـ.

٩. الأنصاري، مرتضى: *رسائل فقهيّة*، نشر المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري ـ قم ١٤١٤هـ.

١٠. ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله: *شرح نهج البلاغة*، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط٢، ١٩٦٧م.

١١. ابن الأثير، محمّد بن محمّد بن عبد الكريم الشيباني: *الكامل في التاريخ*، دار صادر، بيروت ١٩٦٥م.

١٢. ابن إدريس الشافعي، الإمام محمّد: *الأم*، دارالفكر، بيروت ١٤٠٣هـ.

١٣. ابن أنس الأصبحي، الإمام مالك: *المدونة الكبرى*، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٢٣هـ.
١٤. ابن بابويه، محمّد بن علي بن الحسين(الصدوق): *أمالي الصدوق*، مؤسسة الأعلمي المطبوعات، بيروت ١٤٠٠.
١٥. ابن بابويه، محمّد بن علي بن الحسين(الصدوق): *التوحيد*، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت.
١٦. ابن بابويه، محمّد بن علي بن الحسين(الصدوق): *الخصال*، الطبعة الخامسة، المكتبة الإسلاميّة، طهران ١٣٥١هـ.
١٧.ابن بابويه: أبو الحسن علي بن الحسين: *الإمامة والتبصرة*، نشرمدرسة الإمام المهدي، قم ١٤٠٤هـ..
١٨. ابن بديرة الطبلبي، شكيب: *الأسس النظريّة للتجديد الكلامي*، منشورات إحياء الاجتهاد، بيروت ١٤٣٠هـ.
١٩. ابن بديرة الطبلبي، شكيب: *أطوار الاجتهاد ومناهجه*، (ج ١، ٢، ٣، ٦)، منشورات إحياء الاجتهاد، بيروت ١٤٢٩هـ.
٢٠. ابن بديرة الطبلبي، شكيب: *بحوث وحدوية في أصول الطائفيّة*،(ج ١، ٢، ٣) منشورات إحياء الاجتهاد بيروت ١٤٣٠هـ.
٢١. ابن بديرة الطبلبي، شكيب: *تحيين موجز لأصول الفقه المالكي*، منشورات دار المتوسط الجديد(قيد الطبع).
٢٢. ابن بديرة الطبلبي، شكيب: *حاشية على سفر التكامل الكلامي*، منشورات إحياء الاجتهاد، بيروت ١٤٣٠هـ.
٢٣. ابن بديرة الطبلبي، شكيب: *قراءة في سفر التكوين الكلامي*، منشورات إحياء الاجتهاد، بيروت ١٤٣٠هـ.
٢٤. ابن بديرة الطبلبي، شكيب: *مدخل مناهجي إلى علم الكلام*، منشورات إحياء الاجتهاد، بيروت ١٤٣٠هـ.
٢٥. ابن بديرة الطبلبي، شكيب: *مراجعات في فقه الخمس*، نشر دار المتوسط الجديد، طبلبة، تونس ٢٠١٠.
٢٦. ابن بديرة الطبلبي، شكيب: *مقدّمات في علم الكلام الوحدوي*، منشورات إحياء الاجتهاد، بيروت ١٤٣٠هـ.

٢٧. ابن بديرة الطبلبي، شكيب: *المنطاد في توضيح جبروت الاقتصاد*، قم ١٩٩٨م.
٢٨. ابن تيميّة الحراني، أحمد: *منهاج السّنة*، مؤسسة قرطبة ١٤٠٦هـ.
٢٩. ابن الحجاج النيسابوري، الإمام مسلم: *الجامع الصحيح*، دار الفكر، بيروت، لبنان.
٣٠. ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين: *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، الطبعة الثانية، دارالمعرفة، بيروت.
٣١. ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين: *لسان الميزان*، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٤٠٦هـ.
٣٢. ابن حنبل الشيباني، الإمام أحمد: *مسند الإمام أحمد*، دارإحياء التراث العربي، ٧ مجلدات.
٣٣. ابن حنبل الشيباني، الإمام أحمد: *العلل ومعرفة الرجال*، ٣ أجزاء، المكتبة الإسلاميّة، بيروت، دارالخاني، الرياض.
٣٤. ابن خلكان، القاضي: *وفيات الأعيان*، دارالثقافة، بيروت.
٣٥. ابن رشد، أبو الوليد: *تهافت التهافت*، دارالفكر، بيروت.
٣٦. ابن رشد، أبو الوليد: *فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من اتصال*، دار الفكر، بيروت.
٣٧. ابن رشد، أبو الوليد: *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، دارالفكر، بيروت ١٤١٥هـ.
٣٨. ابن الصباغ المالكي المكي، محمّد بن أحمد: *الفصول المهمّة في معرفة الأئمّة*، دار الحديث للطباعة والنشر، قم ١٤٢٢.
٣٩. ابن العربي، الشيخ محي الدين محمّد بن علي: *الفتوحات المكية*، دار صادر، بيروت.
٤٠. ابن كثير، إسماعيل بن كثير: *البداية والنهاية*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.
٤١. ابن ماجه، محمّد بن يزيد: *السنن*، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، ٢ج، دارإحياء التراث العربي، بيروت.
٤٢. ابن منظور، جمال الدين محمّد بن مكرم، *لسان العرب*، دارإحياء التراث العربي، ط١، بيروت ١٩٨٨م.
٤٣. ابن خلدون، عبد الرحمن: *المقدّمة*، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٧١م.
٤٤. ابن عبد البر، أحمد بن محمّد: *الاستيعاب في معرفة الأصحاب*، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
٤٥. ابن قتيبة الدينوري، أبو محمّد عبد الله: *الإمامة والسياسة*، طبعة مؤسسة الحلبي.
٤٦. أبو رية، محمود: *شيخ المضيرة أبو هريرة*، دار المعارف ـ مصر.

٤٧. أبو زهرة، محمّد: *الإمام مالك*.
٤٨. أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى التميمي: *مسند أبي يعلى* بتحقيق حسين سليم أسد، دارالمأمون للتراث، دمشق.
٤٩. البجنوردي، محمّد حسن: *القواعد الفقهيّة*، نشر الهادي ـ قم ١٤١٩ هـ.
٥٠. البخاري، الإمام أبي عبد الله محمّد بن إسماعيل: *الجامع الصحيح*، دار إحياء التراث العربي، ٩ج.
٥١. البغدادي، عبد القاهر: *الفَرق بين الفِرق*، المكتبة العصرية ـ بيروت ١٤١٦هـ.
٥٢. البيهقي، بكر أحمد بن الحسين بن علي: *السنن الكبرى*، دار الفكر.
٥٣. الترمذي، أبي عيسى محمّد بن عيسى بن سورة: *سنن الترمذي*، دار الفكر، بيروت، لبنان ١٤٠٣هـ.
٥٤. التستري، محمّد تقي: *قاموس الرجال*، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤٢٢هـ.
٥٥. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: *العثمانيّة*، نشر مكتبة الجاحظ ـ مصر، ١٣٧٤هـ.
٥٦. الحاكم النيسابوري، الإمام أبو عبد الله: *المستدرك على الصحيحين*، دار المعرفة، بيروت.
٥٧. الحسكاني، عبيد الله بن أحمد: *شواهد التنزيل لقواعد التفضيل*، الطبعة الأولى، مجمع إحياء الثقافة الإسلاميّة، طهران.
٥٨. حسن خان، صديق: *حصول المأمول من علم الأصول*، دار الصحوة للنشر، القاهرة، ١٩٨٥م.
٥٩. الحكيم، محمّد تقي: *الأصول العامّة للفقه المقارن*، ط ٢، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ١٩٧٩م.
٦٠. الحلبي: *السيرة الحلبية*، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٠هـ.
٦١. الخميني، الإمام روح الله الموسوي: *الجهاد الأكبر*، مستنسخات شامخ، تونس، ١٩٨٩م.
٦٢. الخطيب، عبد الكريم: *عليّ بن أبي طالب بقيّة النبوّة وخاتم الخلافة*، بيروت، ١٣٩٥هـ.
٦٣. الخوئي، أبو القاسم: *معجم رجال الحديث*، ط ٥، ١٤١٣هـ.
٦٤. الدارقطني، علي بن عمر: *سنن الدارقطني*، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان١٩٩٦م.
٦٥. الذهبي، الحافظ محمّد بن أحمد بن عثمان: *سير أعلام النبلاء*، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م.
٦٦. الرازي، الإمام الفخر: *التفسير الكبير*، ط ٣، إصدار مكتبة أهل البيت عليهم السلام.
٦٧. الرعيني، الحطاب: *مواهب الجليل*، ط ١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٦هـ.

٦٨. الزحيلي، وهبة: *الوسيط في أصول الفقه*، دار الكتاب، دمشق.
٦٩. الزركلي، خير الدين: *الأعلام*، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م.
٧٠. الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، البابي الحلبي، مصر، ١٣٨٥هـ.
٧١. السبكي، تاج الدين عبد الوهّاب: *طبقات الشافعية الكبرى*، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ.
٧٢. السجستاني، أبو داوود: *سنن أبي داوود*، دار إحياء التراث العربي، ٤ ج.
٧٣. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: *الأشباه والنظائر*، إصدار المكتبة الإسلاميّة الشاملة، ١٩٥٩م.
٧٤. شرف الدين، الإمام عبد الحسين: *النصّ والاجتهاد*، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٧٩م.
٧٥. شرف الدين، الإمام عبد الحسين: *المراجعات*، طبع الجمعية الإسلامية، بيروت١٩٨٢م.
٧٦. شرف الدين، الإمام عبد الحسين: *أجوبة مسائل موسى جار الله*، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٧٩م.
٧٧. شرف الدين، الإمام عبد الحسين: *الفصول المهمّة في تأليف الأمّة*، طبعة دار البعثة، ط١.
٧٨. شرف الدين، الإمام عبد الحسين: *أبو هريرة*، مؤسسة الأعلمي، بيروت.
٧٩. شعبان، زكي الدين: *أصول الفقه الإسلامي*، دار الكتاب الجامعي ـ القاهرة، ١٩٨٣م.
٨٠. الشهرستاني، عبد الكريم: *الملل والنحل*، تحقيق: سيد محمّد گيلاني، ٢ج، دار المعرفة، بيروت، ١٩٦١م.
٨١. الشهرستاني، علي: *منع تدوين الحديث*، ط ١، دار الغدير، قم، ١٤٢٥هـ.
٨٢. الشهرستاني، علي: *وضوء النبيّ*، ط ١، مطبعة ستاره، قم، ١٤١٥هـ.
٨٣. الشوكاني، محمّد بن علي: *إرشاد الفحول على تحقيق الحقّ من علم الأصول*، ط١، ١٩٣٧م.
٨٤. الشوكاني، محمد بن علي: *نيل الأوطار*، دار الجيل، بيروت١٩٧٣م.
٨٥. صالح، محمّد أديب: *مصادر التشريع الإسلامي*، المطبعة التعاونية، دمشق ١٩٦٨م.
٨٦. الصالحي الشامي، محمّد بن يوسف: *سبيل الهدى والرشاد*، دارالكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٤هـ.
٨٧. الصدر، محمّد باقر: *دروس في علم الأُصول*، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
٨٨. الصدر، محمّد باقر: *بحوث في علم الأصول*، ج ٧ (تعارض الأدلّة الشرعيّة) بتقرير السيد الهاشمي، نشر المجمع العالمي للصدر، ١٤٠٥هـ.

٨٩. الصفدي، خليل بن أيبك بن عبد الله: *الوافي بالوفيات*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ.
٩٠. الطباطبائي، محمدحسين: *الميزان في تفسيرالقرآن*، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٣هـ.
٩١. الطبراني، سليمان بن أحمد: *المعجم الكبير*، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي.
٩٢. الطبرسي، أحمد بن عليّ بن أبي طالب: *الاحتجاج على أهل اللجاج* دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ١٣٨٦هـ.
٩٣. الطبرسي، الفضل بن الحسن: *مجمع البيان*، تحقيق السيد هاشم الرسولي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٩هـ.
٩٤. الطبري، جعفر محمّد بن جرير: *تاريخ الأمم والملوك*، دار الأعلمي، بيروت.
٩٥. عبده، الإمام محمّد: *نهج البلاغة*، دار الذخائر، قم، ١٤١٢.
٩٦. العجلاني، منير: *عبقرية الإسلام في أصول الأحكام*، دار النفائس، بيروت ١٩٨٥م.
٩٧. العسقلاني، شهاب الدين ابن حجر، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، الطبعة الثانية، دارالمعرفة، بيروت.
٩٨. العسكري، مرتضى، *عبد الله بن سبأ*، نشر توحيد، ١٤١٣هـ.
٩٩. العلواني، طه جابر فياض، *أدب الاختلاف في الإسلام*، سلسلة كتاب الأمة ١٩٨١م.
١٠٠. عمارة، محمّد: *الجهاد*، طبع دار الجديد، تونس، ١٩٨٣م.
١٠١. العييني: *عمدة القاري*، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٠٢. الغزالي، الإمام أبو حامد: *إحياء علوم الدين*، بيروت، دار المعرفة، ج ١.
١٠٣. الغزالي، الإمام أبو حامد: *سر العالمين*، طبعة دار الحكمة، دمشق.
١٠٤. الفارابي، أبو النصر محمّد بن طرخان: *إحصاء العلوم*، تحقيق: عثمان أمين، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٦م.
١٠٥. فيروز آبادي، مرتضى الحسيني اليزدي: *عناية الأصول في شرح كفاية الأصول*، منشورات الفيروز آبادي، ط ٧، قم، ١٣٨٥ ـ ١٣٨٦هـ.
١٠٦. الكليني، محمّد بن يعقوب: *الكافي*، تحقيق وتعريب نجم الدين الآملي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٨٨هـ.
١٠٧. كوربن، هانري: *تاريخ الفلسفة الإسلاميّة*، ترجمة دكتور أسد الله مبشري، الطبعة الثالثة، أمير كبير، طهران، ١٣٦١هـ.

١٠٨. كوربن، هانري: *في الإسلام الإيراني* (بالفرنسية)، ترجمة دكتور أسد الله مبشري، الطبعة الثالثة، أمير كبير، طهران، ١٣٦١هـ.
١٠٩. المازندراني، محمّد صالح: *شرح أصول الكافي*، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١١٠. مبارك، زكي: *التصوّف الإسلامي*، مطبعة الرسالة، ١٣٥٧هـ.
١١١. المجلسي، محمّد باقر: *بحار الأنوار*، دار الكتب الإسلاميّة، طهران ١٣٦٣ هش.
١١٢. المرتضى، عليّ بن الحسين: *أمالي السيد المرتضى*، تحقيق السيد محمّد بدر الدين النعساني الحلبي، ٢ج، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٣هـ.
١١٣. المرتضى، الشريف عليّ بن الحسين: *الذريعة إلى أصول الشريعة*، تحقيق أبو القاسم الگرجي، ٢ج، الطبعة الثانية ـ جامعة طهران، ١٣٦٣هـ.
١١٤. مصباح يزدي، محمّد تقي: *دروس في العقيدة الإسلاميّة*، ط ١، دارالحق، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م، ١٤١٥هـ.
١١٥. المطهري، مرتضى: *في رحاب نهج البلاغة*، دار التبليغ، قم.
١١٦. المطهري، مرتضى: *إيران والإسلام*، طبعة منظمة الإعلام الإسلامي.
١١٧. المظفر، محمّد رضا: *أصول الفقه*، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
١١٨. مشترك(١): *تاريخ التشريع الإسلامي*، عبد اللطيف محمّد السبكي، محمّد علي السايس، محمّد يوسف البربري، مطبعة الاستقامة ـ القاهرة، ١٩٤٦م.
١١٩. مشترك(٢): *الفلسفة العربيّة* تأليف جماعي(منية المحروس، إسماعيل الصالح، محمّدمصباح الطّواشي). نشر المؤسسة العامّة للمطبوعات والكتب المدرسيّة، دمشق، ٢٠٠٤م.
١٢٠. مشترك(٣): *الفلسفة في إيران مجموعة مقالات فلسفية*، حكمت، طهران.
١٢١. مشترك(٤): *المذاهب الإسلاميّة الخمسة*، ط ١، مركز الغدير، ١٤١٩.
١٢٢. مشترك(٥): *مقدّمات للتفسير التكاملي للترقي والانحطاط*، تقرير شكيب بن بديرة تصوير منشورات شامخ طبلبة، تونس، ١٩٩١م.
١٢٣. مشترك(٦): *المنجد في الأعلام*، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
١٢٤. مغنية، محمّد جواد: *الشيعة والحاكمون*، دارالجواد، بيروت، ١٩٧٩م.
١٢٥. مغنية، محمّد جواد: *الشيعة في الميزان*، دار الجواد، بيروت.
١٢٦. مغنية، محمّد جواد: *نظرات في التصوّف والكرامات*، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت.
١٢٧. المفيد، الشيخ محمّد بن النعمان: *المسائل العكبرية*، دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٤هـ.

محمّد بن النعمان: *المسائل الجارودية*، دار المفيد للطباعة والنشر،

الرحمن حبنكة: *ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة*، دار القلم،

الحسيني: *حديث الدار*، مركز الأبحاث العقائديّة، قم، ١٤٢١هـ.
ـ بن إسماعيل: *شواهد الحقّ في الاستغاثة بسيد الخلق*ﷺ، دار الكتب
وت، ٢٠٠٣م.
مهدي: *جامع السعادات*، ط ٢، دارالتفسير، قم، ١٤٢٣هـ.
امي: *نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام*، نقلا عن مشترك (٥).
الرحمن أحمد بن شعيب: *السنن الكبرى*، ط ١، دارالكتب العلميّة،
١٩٩م.
حسين: *مستدرك الوسائل*، مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث ـ بيروت، ١٤٠٨هـ
الحسن علي بن أحمد: *أسباب نزول الآيات*، الحلبي للنشر والتوزيع، ١٣٨٨هـ.
ﻓﻴّﺔ في الإسلام*، تعريب نور الدين شريبة، بيروت، ١٩٥١م.
ﺎﺿﺮات في الفرق الإسلاميّة*، كراسات الحوزة العلميّة في قم، ١٤١٤هـ.
الدين علي المتقي: *كنز العمال*، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٩م.
بن أحمد: *أسباب نزول الآيات*، الحلبي للنشر والتوزيع، ١٣٨٨هـ ١٩٦٨م.
د بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب: *تاريخ اليعقوبي*، دار صادر، بيروت.